

النشء الطيب

على شرح الشيخ الطيب

للشريف المنيف العلامة الغطريف الأصولي المحقق البركة سيدي
إدريس بن أحمد الوزاني أصلاً الفاسي داراً ومنشأً
على توحيد الامام ابن عاشر أدام الله النفع به

تنبيه : قد جعلنا شرح الشيخ الطيب بأعلا كل صحيفة تسمياً للفائدة مفصلاً بينهما بجدول

عنى بتصحيحه مؤلفه أطال الله بقاءه

الحمد لله

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

الطبعة الأولى سنة ١٣٤٨ هجرية

طبع على نفقة الشريف البركة مولاي علي بن محمد بن سيدي الحاج عبد السلام الوزاني
والحاج محمد بن عبد الواحد التازي وأخويه ومن شاركهما جزى الله الجميع خيراً

المطبعة المصيرية بالازهر

إدارة محمد محمد عبد اللطيف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله

نبذة من ترجمة المؤلف أدام الله حفظه وحياته

هو الشيخ الامام العلامة المحقق المشارك الهام الصوفي الاجل الناسك الاكمل
فريد العصر ونادرة الدهر أبو العلاء مولانا إدريس بن الشيخ البركة ذى النور
الزاهر مولانا أحمد الخضر بن مولانا محمد بن مولانا الطاهر بن مولانا محمد بن
مولانا الطاهر أيضاً بن القطب السامى مولانا التهامى بن العارف بالله مولانا محمد بن
القطب الأكبر والغوث الأشهر مولانا عبد الله الشريف الحسنى الميلحي الوزانى
ولد رضى الله عنه بفاس فى حدود سنة خمس وسبعين بموحدة ومائتين وألف ونشأ
فى عفة وصلاح وزهد وورع ونجاح ذاهمة عالية ونفس زكية مرضية حائزاً حظاً
وافراً من عبادة رب العالمين متمسكاً بشرع جده سيد المرسلين لاتأخذه فى الله لومة
لائم له من المزايا العظيمة والأخلاق السنية الفخيمة ما يعجز عن وصفه اللسان
ويكل عن حصره الجنان مائلاً للحمول متحياً عن الظهور مشغلاً بتدريس العلم
وتدوينه يبدى علوماً للطلبة بالجامع الأعظم القروى عمره الله بذكره وبالمدرسة البهية
ذات الأوصاف السنية مدرسة السلطان المقدس أبى عنان المرينى وبها مرشح للإمامة
الأنوقات الخمس صنف المؤلفات الحسان التى شهد بفضلها وكثرة نفعها ذوا الرفعة والشان
فاكرم بها من مؤلفات أودع فيها من صنوف المحاسن ما بهر أهل اللطائف

والتدقيقات فمنها هذه الحاشية المباركة التي أبدع فيها وأجاد وحقق وافاد فياها من حاشية تألفت فيها أزهار التدقيق وتدقت فيها أنهار التحقيق قد قلدها بصريح صحيح النقول وطرزها بفوائد أبهرت العقول فكم أبدت لناظرها من تفائس التحقيق وأبرزت له من بدائع التدقيق وكفاها فضلا وشرقا إطباق جهابذة العصر على سعة مداركها وحيازتها لأتم الشرف والسبق على غيرها

وليس يصح في الأذهان شيء إذا احتاج النهار الى دليل

ولهذا يادر جماعة الى القيام بطبعها لتنتشر في الآفاق ويعلم أنها نعمة أسداها العليم الخلاق وبالاخص الشريف البركة المقتفى أثر أسلافه الكرام في السكون والحركة فوالجاء العظيم السامي والقدر العلي أبو الحسن سيدنا ومولانا على فجزاه الله عن المسلمين خيرا وأدام له في هذا العالم وجودا وشهرة وذكرنا ومن مؤلفات المترجم له أيضا كتابه المسمى بحقة أهل الايمان والسعادة فيما يتعلق بكلمة الشهادة قد حرر فيه أبحاثا عسر تناولها على الأفهام وغوامض زلت في ميدانها الاقدام. وله أيضا حاشية عجيبة على مولد الامام العلامة الشيخ جعفر بن حسن البرزنجي المدني وأخرى على شرح الكردودي على خطبة ألفية بن مالك قد أعارها الى رضى الله عنه في هذه الأيام فاستقصيت بعض جزئياتها وما أمكن من مضانها فاذا هي روضة ذات أزهارها وفاكة تلج لها الصدور والاقطار

تقرب الاقصا بلفظ موجز وتبسط البذل بوعد منجز

وله أيضا تأليف تقيس في نفى ماذهب اليه المتكلمون من اللزوم العقلي بين الحياة والادراك سواء التنبيه والايقاظ والثبات لنفى اللزوم العقلي بين الادراك والحياة. وآخر في بيان الصدق والكذب ومافيهما من المذاهب شرح به قول القزويني في تلخيصه تنبيه صدق الخبر مطابقتها للواقع الخ. وآخر شرح به قوله أيضا في مبحث تعريف المسند وباللام للإشارة الى معهود الى قوله ولهذا امتنع وصفه بنعت الجمع في نحو

(ج)

الكراسين افتحه بقوله حقيقة الحمد ثابتة لله تعالى أما من حيث هي هي على سبيل
الاطلاق أو من حيث وجودها في حصة معهودة عند الخدّاق هذا سوى ما له من
التقيدات في أصناف العلوم مما لو جمع لبلغ مجلدات ولا زالت يمينه والحمد لله تبذل
بأمثال تلك الحسنات وتبرز ما فيه عظيم الرضى لرب الارض والسموات . أخذ رضى
الله عنه عن عدة من مشايخ الاسلام وهذه الأنام كالاربعة الاجلة الصدور الإلهة
المذكورين في صدر هذه الحاشية وكالشيخ الفقيه العلامة المحدث الشهير أبي عبد الله
سيدى محمد جنون والعلامة المحقق الاصولي الأديب السيد الحاج صالح التدلوى
والشريف البركة الولي الصالح شيخ الجماعة أبي العباس سيدى أحمد بن الخطاط
واضرابهم قد نال منهم رضوان الله عليهم البركة العظمى والمقام الاعز الأسمى فتورت
سرايره وبلدت للناس كواكبه فسبحان من كل له الفضائل والقواضل وجعل له أعز
المراتب والمنازل وبالجملّة فهذا الشيخ سر مصون وكنز مدفون قد حفته مواهب ربانية
وفتوحات ملكوتية فالحمد لله على وجوده في هذا الزمان ونبوغه في هذا العصر والأوان

كلنا عالم بانك فينا نعمة ساعدت بها الاقدار

فوقت نفسك النفوس من الشر وزيلت في عمرك الاعمار

وهنا تم هذا النذر اليسير وما هو الاحصاء من تير مختوما بحمد ذي الطول والانعام
والصلاة والسلام على سيد الأنام وآله وأصحابه الجهابذة الاعلام وقيد بفاس بتاريخ
سادس وعشرى رمضان المبارك من عام ثمانية وأربعين وثلاثمائة وألف بقلم تلميذه
الفقير الى عفو الله القدير إدريس بن عبد القادر الحسنى الوزانى منحه الله الامانى
وأسكنه دار السرور والتهانى

النشء الطيب

على شرح الشيخ الطيب

للشريف المنيف العلامة الغطريف الأصولي المحقق البركة سيدي
إدريس بن أحمد الوزاني أصلاً الفاسي داراً ومنشأً
على توحيد الامام ابن عاشر أدام الله النفع به

تنبيه : قد جعلنا شرح الشيخ الطيب بأعلا كل صحيفة تمياً للفائدة مفصلاً يذمها بجدول

عنى بتصحيحه مؤلفه أطال الله بقاءه

الحمد لله

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

الطبعة الأولى سنة ١٣٤٨ هجرية

طبع على نفقة الشريف البركة مولاي علي بن محمد بن سيدي الحاج عبد السلام الوزاني
والحاج محمد بن عبد الواحد التازي وأخويه ومن شاركهما جزى الله الجميع خيراً

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلی الله علی سیدنا محمد وآله وصحبه وسلم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصلی الله علی سیدنا محمد وآله وسلم

الحمد لله الذي تنزه في كماله عن التشبيه والمثيل والمثال وتوحد في وحدانيته عن المؤنس والمؤازر والعشير وتغير الحال وتعاضل في قدمه عن الصاحب والصاحبة فلا تدرك عظمته ولا تنال وتكبر في كبرياته عن الوالد والولد والأعوان على اختراع الأفعال وتقدس في قدس طهارته عن التحيز والحدود والحركة والانتقال وتطهر في كماله عن التفكير والتدبر في الماضي والمستقبل والحال وتعالى في ديموميته عن التحديد بالفوق والتحت والأمام والوراء واليمين والشمال وتفرد في أزليته عن تعداد الجزء والكل والبعض والجوهر والعرض والتخييل والخيال لم يزل حياً قادراً عالماً مريداً بصيراً متكماً بكلام لا يوصف بأذوات القطع والاتصال استوى على العرش لا استواء حركة وانتقال يتجلى يوم القيامة لأولياته فينظره أهل اليمين ويحجب أهل الشمال فسبحان من احتجب في سرادقات عظمته وحيرهم بالقيل والقال أحمد من وقف على ساحل بحر التوحيد فشاهد ما فيه من الأهوال وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة أذخرها ليوم السؤال وأشهد أن سيدنا ومولانا محمداً عبده ورسوله الذي بصرنا من العماية وهدانا من الضلال وعلى آله وصحبه صلاة أرجو بها الشفاعة إذا انقطعت الآمال

وبعد فيقول العبد البائس الجاني إدريس بن أحمد الوزاني وفقه الله في كل ما يعانى
 وأسكنه دار التهانى لما من على ذوالطول والامتان بقراى توحيد ابن عاشر بشرح
 العلامة ابن كيران تعلبا وتعلبا أما الاول فقرأته على جماعة منهم شيخنا الشريف البركة
 العلامة سيدى محمد القادري المحشى وهو عمدتى فيه لاني قرأته عليه مراراً لأنه كان يداوم
 على قراءته بين العشاءين كلما ختم سلكه منه بدأ أخرى وكنت أنا ملازماً لمجلسه بالقرويين
 وغيرها فسندى فيه هو سنده وقد ذكره في الحاشية وقرأت بعضه على شيخنا العلامة الشريف
 سيدى عبد الهادى الصقلى وقرأت بعضه على شيخنا العلامة النفاة سيدى محمد بن التهامى
 المدعو الوزاني وبعضه على شيخنا سيدى خليل الخالدى وأما الثانى فقرأته مع الطلبة مراراً
 ولما لم تكن له في ذلك الوقت حاشية كنت أطالع عليه ما أمكن من الكتب مع قلتها عندى
 وأقيد تقارير وفوائد في أوراق لأرجع اليها عند الحاجة لغلبة السهو على فلما خرجت
 حاشية شيخنا وأعدت قراءته وجدت فيها كتبت أموراً وقع اتفاقنا فيها وأموراً ذكرها
 شيخنا لم أتنبه لها وأموراً لم ينبه هو عليها وكنت أسرد ما كتبت في حال القراءة فطلب منى
 بعض الطلبة الانجاب من كان يحضر إتمام تلك التقايد وجعلها حاشية فاعتذرت له بقلة العلم
 والفهم والكتب التى يستمد منها الطالب فلم يقبل ذلك منى . ثم قوى عزى بتوفيق الله تعالى
 فشرعت فى إكمالها . ونسأله تعالى أن يجعلها خالصة لوجهه الكريم وأن يسترنا بستره العيم
 بجاه نبيه الكريم ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم

مشيراً لشارحنا بصورة (ش) وللشيخ ميارة بصورة (م) وللشيخ جسوس بصورة (جس)
 ولسيدى الطالب بصورة (ط) وللشيخ السنوسى بصورة (س) ولحشيه العارف بالله سيدى
 عبد الرحمن الفاسى بصورة (ع) وللدسوقى بصورة (د) ولا أذكر من حاشية شيخنا ما هو
 خارج عن كلام شارحنا وربما قدمت بعض الأمور وأخرتها بما فى حاشية شيخنا وذكرتها
 فى محل أليق بها والله يعصمنا من الزلل ويوفقنا لصالح القول والعمل وسميتها

(بالنشر الطيب . على شرح الشيخ الطيب)

قال (ش) رحمه الله تعالى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سيأتي له توجيه الابتداء بها (فإن قلت) من أين لك أنه ابتداء بها (قلت) هذا مقام خطابي يكتفي فيه بالظنيات والغالب على الظن أن لا يتركها لما ورد في فضلها وفضل الابتداء بها ثم انهم قالوا ينبغي لكل شارع في فن أن يتكلم على البسملة بطرف مما يناسب الفن المشروع فيه أداء لحقه ولحقها ولا يخلطه بغيره مما يمكن لأن كل فن له بها تعلق وتتبع ذلك يؤدي إلى التطويل ونحن إن شاء الله تعالى شارعون في علم التوحيد الذي هو علم يعرف به ما يجب في حقه تعالى وما يستحيل وما يجوز وكذا في حق الرسل عليهم السلام وما يلحق بذلك فنقول وبالله نستعين : الباء متعلقة بمحذوف تقديره أولف مثلاً والتأليف فعل اختياري مخلوق لله تعالى ومكسوب للعبد بلا تأثير له أصلاً وكسبه هو الذي صحح وصفه بأنه مؤلف للكتاب ومستحق للأجر والثواب والفرق بين القدرة والكسب أن القدرة يصح انفراد موصوفها بالفعل فلا تتوقف على غيرها والكسب يتوقف على ما لا صنع له فيه كذاته وسلامة آلائه وحاصل مذهبنا معشر الأشعرية في أفعال العباد الاختيارية أنها مخلوقة لله تعالى مقرونة بكسبهم وهذه المسألة من المسائل العويصة في هذا الفن زلت فيها أقدام لم توفق بنور الملك العلام ولا يطلع على حقيقة أمرها إلا من فتح الله بصيرته من أهل الكشف لأنها من الأسرار الإلهية نعم يوفق الله تعالى بعض علماء الظاهر للقول المطابق لذلك (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت الآية) وسيأتي الكلام عليها في محله إن شاء الله تعالى ثم إن محل التقدير المذكور إذا كانت البسملة صادرة من العبد كما هو موضوعنا وأما إذا كانت صادرة من الله تعالى فالمعنى بي كان ما كان وبي يكون ما يكون و(ح) يكون في الباء إشارة إلى جميع العقائد لأن المراد بي وجد ما وجد وبي يوجد ما يوجد ولا يكون كذلك إلا من اتصف بصفات الكمال وتنزه عن صفات النقصان ولا يقال إن هذا الاستلزام لا يشمل السمع والبصر والكلام لأن المعول عليه فيها هو الدليل النقل لا العقل لانا نقول لا بأس بالالتفات إلى الدليل العقلي هنا كما قالوا في بيان اندراج العقائد تحت لا اله إلا الله والمراد بالاسم هنا ما دل على الذات بمجرد كاسم الجلالة أو باعتبار الصفة كالعالم سواء ورد الالذن به حقيقة كما ذكر أوحى كالصانع والموجود والواجب فإنها ثابتة بالاجماع وهو من أدلة الشرع كما قاله السعد ومتكلم على مذهب من يكتفي بورد

المادة والمشتقات ثبت مبدأ اشتقاقها لمن سمي بها فوجود يدل على الوجود وقديم على القدم وبقا على البقاء وقدوس على المخالفة للحوادث وغنى على الغنى المطلق وواحد على الوحدةانية وقادر على القدرة وكذا يقال في باقى صفات المعانى وأما المعنوية فهى لازمة للمعانى ونفى المستحيلات مفهوم من ثبوت هذه الصفات والجائزات مفهوم من نحو قادر ومريد ومالك لأنه يتصرف فى ملكه بقدرته وإرادته كيف شاء وقال بعضهم الباء من بسم إشارة إلى بهائه تعالى والسين إلى سنائه ورفعته والميم إلى مجده وعلاؤه هـ وعليه فعنى الباء بهاء الله وكاله فدخل فى ذلك جميع الصفات الواجبة ويستحيل عليه تعالى أضدادها ويجوز فى حقه ما لا ينافى ذلك ومعنى السين العلو والرفعة والتزيه عن صفات الحوادث فيوجب له تعالى الاتصاف بما يخالف أوصافهم من وجوب الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والغنى المطلق والوحدانية والقدرة والإرادة الخ وكونه تعالى قادرا الخ ويستحيل عليه تعالى أضدادها ويجوز فى حقه ما لا ينافى ذلك ومعنى الميم المجد والمالك الكامل الحقيقى ومن لازمه الاستغناء عن كل شىء واقتدار كل شىء إلى المالك الحقيقى فهى كالحيلة المتضمنة للاستغناء والاقتدار فتدرج فيها جميع العقائد الإلهية فكل حرف من حروف بسم يمكن أخذ العقائد منه واسم الجلالة اسم جامع لمعانى الأسماء والصفات قال الغزالي فى المقصد الأسنى اعلم أن هذا الاسم أعظم الأسماء لأنه دال على الذات الجامعة لصفات الألوهية كلها وسائر الأسماء لا يدل أحادها الأعلى آحاد المعانى من علم أو قدرة أو فعل أو غير ذلك لأنه أخص الأسماء إذ لا يطلق على غيره تعالى لاحقيقة ولا مجازا بخلاف غيره كالقادر والعليم فلهذين الوجهين يشبه أن يكون أعظم الأسماء هـ وإذا كان متضمنا لجميع أسمائه تعالى المشتقة من أوصافه تبين لك أنه متضمن لجميع العقائد الإلهية والنبوية مرارا وسيأتى للشارح أنه علم على الذات الواجب الوجود الموصوف بالصفات المنزهة عن الآفات الذى لا شريك له فى المخلوقات وإضافة اسم إلى الجلالة من إضافة الاسم إلى المسمى ولما كان المضاف جنساً مضافاً لمعرفة أقاد العموم فتكون الاستعانة أو المصاحبة منسجبة على جميع الأسماء ما علم منها وما لم يعلم فيكون التقدير بكل اسم دال على الله أى على الذات العلية ويجوز أن يراد بالاسم المسمى مجازاً فتكون الإضافة يانية من إضافة الأعم إلى الأخص كشجر أراك فيكون من قبيل الاجمال ثم التفصيل أى بمسمى هو الله أى الذات التى يدل عليها هذا الاسم الجامع كما مر فيؤخذ من الإضافة أيضاً جميع العقائد وأما الخلاف فى الاسم هل هو عين المسمى أو غيره فليس من

حمداً

العقائد بل مما ينفع عليه ولا يضر جهله كما في جمع الجوامع وسيأتي عند (ش) الكلام على ذلك والرحمن الرحيم صفتان مأخوذتان من الرحمة وهي بالنسبة إليه تعالى صفة ذاتية تقتضي التفضل والاحسان لا تعرف كنهها وحيث فلا يحتاج إلى دعوى المجاز الذي ذكره الزمخشري وتبعه الامام الرازي وغيره وأما الرحمة في حق غيره تعالى فهي رقة وانعطاف تقتضي التفضل والاحسان وهي مستحيلة في حقه تعالى فإذا احتاجوا لدعوى المجاز كما يأتي عند (ش) ثم إن الأول فسروه بالمنعم بجلال النعم والثاني بالمنعم بدقائقها فكل نعمة منه تعالى قلت أو جللت (ومابكم من نعمة فمن الله) ومن كان منعماً على الإطلاق لا بد أن يكون متصناً بصفات الكمال منزهة عن صفات النقصان فدخل جميع العقائد أو تقول من جملة إنعامه لإيجاده للمخلوقات وهو دليل على الاتصاف بجميع الصفات ومن جملة إنعامه إنزاله الكتب السماوية التي من جملتها القرآن وهو دليل على السمع والبصر والكلام وغيرها كالقدرة والارادة والعلم ومن جملة إنعامه إرساله للرسل المؤيدين بالمعجزة الدالة على صدقهم وأمانتهم وتبليغهم ويدخل في ذلك سائر السمعيات التي أخبر بها الرسول فقد تبين لك ما تضمنته ألفاظ البسمة من العقائد بحيث لو اقتصر على لفظ منها لكفى في ذلك بل لا ينحصر ما أحاطت به من العلوم والأسرار وفي هذا القدر كفاية والله الموفق وسيأتي للشارح مباحث تتعاقب بها . قوله «حمداً» هو منصوب على المفعولية المطلقة بفعل محذوف لكونه بدلاً عن التلغظ بالفعل فهو خبر بحسب الصيغة إنشاء بحسب المعنى كما نص عليه في التسهيل وقال في الألفية والحذف حتم مع آت بدلاً من فعله الخ قال ابن عقيل ويقل حذف عامل المصدر وإقامة المصدر مقامه في الفعل المقصود به الخبر نحو أفعل وكرامة أي وإكرامك فالمصدر في هذا ونحوه منصوب بفعل محذوف وجوبا والمصدر نائب منابه في الدلالة على معناه الخ قال الخضرى المراد بالخبر ما قابل الطلب فيشمل الانشاء غير الطلبي كقولهم عند ذكر النعمة حمداً وشكراً لا كفراً وعند ذكر الشدة صبراً لا جزعاً وعند ظهور معجب عجباً وعند الامتثال سمعاً وطاعة أي حمدت حمداً وشكرت شكراً وصبرت صبراً الخ فالمقصود في ذلك الانشاء لكن جعلوها من قسم الخبر نظراً للفظ العاقل وعن ابن عصفور أنها أخبار لفظاً ومعنى والمراد بقلة الحذف في ذلك قصره على السماع فإن المصدر الخبري خمسة أنواع

لمن غمرتنا

أربعة منها قياسية وهي المذكورة بقوله ﴿وما لتفصيل الآيات﴾ وواحد سماعي وهو هذا وضابطه أن يدل على عامله دليل ويكثر استعماله في كلامهم كذه الأمثلة ومثال الشارح فالعامل في جميعها محذوف وجوباً لكثرة دورانها في كلامهم كذلك فلا تغير عما وردت كالأمثال ولا يتجاوز مورد السماع وإنما يجب الحذف في حمداً وشكراً عند اجتماع الثلاثة فلا اعتراض بأنه يقال حمدت حمداً وشكرت شكراً على أن الكلام بذكر العامل يكون خبراً وكلامنا عند قصد الانشاء وحيث يكون المصدر والفعل متعاقبين فلا يجمع بينهما كذا قال الدماميني نقلاً عن الشلوبين والظاهر أن صبراً لاجزأ وسمعاً وطاعة كذلك فوجوب الحذف خاص باجتماعهما أو عند قصد الانشاء ثم ذكر العلامة الرضى تفصيلاً آخر فانظره إن شئت وهذا القدر كاف في المراد . قوله ﴿لمن الخ﴾ اللام لتبيين المفعول وهو المحمود هنا نحو سقيا لزيد وجدعاه أي إرادتي لزيد قاله في المعنى قال (د) في حاشيته ليس المراد تقدير العامل في اللام والا كانت للتقوية لأن الإرادة مصدر متعد بل المراد تقدير الكلام الذي فيه لام التبيين أي حاصل معناه وإرادتي مبتدأ ولزيد متعلق بالاستقرار خبر والجملة جواب لسؤال مقدر كأنه قيل لمن تريده وذلك لأنه قال في المعنى وهذه اللام ليست متعلقة بالمصدرين ولا بفعلهما المقدرين لأنهما متعديان ولا هي تقوية للعامل لأنها صالحة للسقوط وهذه لا تسقط لا يقال سقيا زيدا خلافاً لابن الحاجب ه قال الدماميني لم يستند المصنف في رد كلام ابن الحاجب إلى نقل يعتمد عليه وقال الصبان الأولى عندي جعلها زائدة للتقوية متعلقة بالمصدر فالكلام جملة واحدة ثم رأيت الدهاميني نقل عن ابن الحاجب وابن مالك ما يوافقهما نعم يتعين ما قالوه يعني أنها وبجورها خبر لمحذوف أو متعلقة بمحذوف في نحو سقيا لك أن جعل سقيا نائباً عن اسق إذ لا يجتمع خطابان لشخصين في جملة واحدة فإن جعل نائباً عن سقى على أن الخبر بمعنى الطلب كان الأولى فيه أيضاً ما قلناه . قوله ﴿غمرتنا﴾ أي عمتنا وسترتنا قال في المصباح وغمرت أغمره مثل سترته أستره وزناً ومعنى وقال أيضاً غمره المجرد من باب قتل ه والغمر بفتح وسكون الماء الكثير وبالكسر الحقد وبالضم الجاهل الذي لم يجرب الأمور قال في مثلك قطرب

إن دموعي غمره وليس عندي غمر

أياديه المتزايدة تفضلاً وإحساناً وأرشدنا

يا أيهاذا الغمر « أقصر عن التعنت (١)

وقال شارحه بالنظم

فالغمر ماء غرور « والغمر حقد ستر

والغمر ذوجهل سرى « فبسه ولم يحرب

وأفيد منه قول الشيخ حسن قويدري منظومته في الأسماء المثلثة

ماء كثير والكريم غمر « عداوة والحقد كل غمر

والزعفران قيل فيه غمر « وثلاثن جاهل أمر الدهر

والأيادي جمع أيد وأيد جمع يد بمعنى النعمة مجازاً والمتزايدة المتعاقبة فما من لحظة إلا ويتجدد فيها على العبد نعم كثيرة (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وأعمها نعمة الإيجاد والامداد قال في الحكم نعمتان ما خرج موجود عنهما ولا بد لكل مكون منهما نعمة الإيجاد والامداد أنعم عليك أولاً بالإيجاد وثانياً بتوالي الامداد وأعظمها نعمة الإيمان بإيجاد وإمداد يبقاء نور الإيمان المتصل بذات النبي صلى الله عليه وسلم بحيث لو قطع ذلك الخيط من النور لحصل الكفر لصاحبه والعياذ بالله كما في الأبريز عن سيدي عبدالعزیز . قوله « تفضلاً وإحساناً » أي على جهة التفضل والإحسان لا على جهة الوجوب إذ لا يجب على الرب شيء والإحسان هنا بمعنى التفضل بخلاف الآتي في السجدة الثانية فبمعنى المشاهدة أو المراقبة كما يأتي في قول (ظم) وأما الإحسان الخ فيبينهما الجنس التام . قوله « وأرشدنا » عطف على قوله غمرتنا أياديه من عطف الأخص على الأعم لأن الإرشاد إلى ما ذكر من جملة الأيادي والنكته في ذلك الاهتمام لهذه النعمة العظيمة وهي نعمة الإيمان والاسلام بالتصيص على الحمد عليهما مع ما في ذلك من براعة الاستهلال لأن ما يتعلق بهذه الأمور الثلاثة هو مضمن هذا النظم ومعنى أرشدنا هدانا قال في (ق) رشد كنصر وفرح رشداً ورشداً ورشاداً اهتدى ثم قال والرشد الاستقامة على طريق الحق مع تصلب فيه اهـ ويؤخذ منه جواز فتح الشين وكسرها ونحوه في المصباح والمختار نعم الفتح أفصح وعليه اقتصر سيدي وروي في خطبه

لاستيضاح معالم الدين إيماناً وإسلاماً وإحساناً وأعاناً على ما كلفنا به

صلى الله عليه وسلم في قوله فقد رشد ولذا جرى عليه عمل الخطباء لكن اذا سمع الكسر من خطيب فلا ينكر عليه لأن التلحين بمنزلة تغيير المنكر لا بد أن يكون متفقاً عليه وتذكر هنا قضية ابن رشد حين سمع من خطيب الكسر فأنكره في نفسه فلما ذهب الى شيخه وكان من أهل الكشف قال له ابتداء رشدت ورشدت يا ابن رشد . قوله (لاستيضاح) السين والتاء زائدتان للتأكيد قال ابن جنى زيادة الحرف في الجملة بمنزلة تكرارها و (المعالم) جمع معلم وهو الأثر الذي يستدل به على الطريق كما في المختار والمراد به هنا الدليل لأنه يستدل به على طريق الدين والمعنى وأرشدنا لايضاح دلائل الدين العقلية والنقلية وفي قوله معالم براءة استهلال لأنه اسم كتاب في علم الكلام للفخر الرازي وهو من الكتب المبسوطه في هذا الفن وشرحه العلامة المحقق شرف الدين ابن التلمساني الفهرى بشرح حفيلى وكثيراً ما ينقل منه (سى) في شرح كبراه و (الدين) يطلق لغة على معان منها الطاعة والعبادة والجزاء والحساب واصطلاحاً عرفه السيد في تعريفاته بقوله وضع إلهى يدعو أصحاب العقول الى قبول ما هو عند الرسول صلى الله عليه وسلم ه ونحوه قول بعضهم هو ما شرعه الله لنا من الأحكام على لسان نبيه وسمى ديناً لأننا ندين له وننقاد ويسمى ملة من حيث إن الملك يملكه على الرسول وهو يملكه علينا ويسمى شريعاً وشرعية . قوله (إيماناً الخ) تفسير للدين كما يأتى فى قول (ظم) والدين ذى الثلاث كأنه قال أعنى به الإيمان الخ (وأعاناً) معطوف على غمرتنا على الراجح فى المعاطف اذا تكررت والمراد بالاعانة هنا الاقدار وسماه اعانة لأنه بصورتها من حيث كون المقدورين قدرتين قدرة العبد كسباً بلا تأثير وقدرة الرب ايجاداً وتأثيراً اذ لا يصدق على هذا الاعانة الحقيقية التى هى المشاركة فى الفعل ليسهل نيه عليه سيدى يحيى الشاوى فى حواشيه على المرادى قوله (على ما كلفنا به) أى بتعليمه من العلوم العينية والكفائية وهو الاحتمال الثانى الآتى عند (ش) فى كلام (ظم) وهو أحسن لأنه حمد عليهما معا والاحتمال الاول عنده أن المراد ما يجب معرفته عينا والعلم يطلق على الإدراك وعلى الملكة وعلى القواعد وهذا هو المناسب هنا لقوله استبانة وتبينانا والسين والتاء فى الاول زائدتان قال فى مختار الصحاح استبان

من العلوم استبانة وتبياناً فهو تعالى المرشد المعين تكملاً وإمتماناً وصلاة

الشيء ظهر واستتبته أنا عرفته وتبين الشيء ظهر وتبينته أنا تتعدى هذه الثلاثة وتازم ثم قال والتبيان مصدر وهو شاذ لأن المصادر إنما تجيء على التفعال بالفتح كالتذكاء والتكرار ولم يجيء بالكسر إلا التبيان والتلقاء . وزيد عليهما تنضال أى مناضلة وتبكاء أى بكاء وتهتار أى حمق وتمثال وتشراب أى شرباً وتيفاق أى موافقة ونظمها (ط) فى حاشيته على لامية الأفعال بقوله

وكل مصدر على تفعال بالفتح كالتيسار والتجوال
إلا مصادر أتت بالكسر فى نص كم من متقن وحبر
تبيان تلقاء كذا تنضال تبكاء تهتار كذا تمثال
تشراب تيفاق فقط نلت المرام وكلها اسم مصدر عند الامام
ولا يرى مصادر التفعال تأتى بكسر أول بحال

وارتكاب قول مرجوح فيها مغتفر لجمع النظائر ثم إن التبيان أبغ من البيان لأن زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى غالباً فهو بيان مع برهان وقيل مع كد خاطر وأعمال فكر . قوله (المرشد الخ) خص هذين الاسمين بالذكر موافقة لقوله أرشدنا وأعاننا ولأن من ذكر اسماً فقد طلب معناه فكأنه يطلب المرشد والاعانة فيما هو بصدده مع ما فى ذلك من براعة الاستهلال وأنه أراد شرح هذا النظم المسمى بالمرشد المعين . قوله (وصلاة وسلاماً) منصوبان على المفعولية المطلقة ويأتى الكلام عليهما عند (ش) والسيد هو من ساد قومه وكان كاملاً فيهم أو الذى يلجأ اليه فى الحوائج والمهمات وهو قريب من الأول ويطلق السيد فى اللغة على معان جمعها شيخنا القاضى الشريف العلامة سيدى عبد الهادى الصقلى رحمه الله تعالى بقوله

ورب مالك زوج فاضل كريم حلیم زد رئيساً مقدماً
ومحتملاً من قومه لأذاهم فهذى معان سيد له فاعلها

واستعماله فى غير الله سائغ نطق به الكتاب والسنة قال تعالى (سيدا وحسورا) (وألфия سيدها لدا الباب) وقال صلى الله عليه وسلم (أنا سيد ولد آدم ولا فخر) (إن ابنى هذا سيد) وقال للانصار (قوموا لسيدكم) وحكى ابن المنير فى ذلك أقوالاً ثلاثة جواز إطلاقه

وسلاماً على سيدنا محمد صفوة الخلائق وأرفعهم منزلة وشأناً وأكمل داع
إلى الهدى ودين الحق وأقواهم عزاً وسلطاناً وأكثرهم تابعاً وأوفرهم دلائل

على الله تعالى وعلى غيره وهو الصواب وامتناع إطلاقه على الله تعالى وحكمه عن مالك
وامتناع إطلاقه على غير الله تعالى بدليل ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قيل له ياسيدنا فقال
(إنما السيد الله) قال بهاء الدين في عروس الأفراح ولا أدري كيف غفل هذا القائل
عما تقدم من الكتاب والسنة ونقل في الأذكار عن النحاس جواز إطلاقه على غير الله تعالى
إلا أن يكون بالآلف واللام قال النووي والأظهر جوازه مطلقاً انتهى كلام بهاء الدين فالأقوال
ح أربعة قال الخطاب في شرح المختصر وما ذكره ابن المنير عن مالك من المنع
هو الذي يفهم من كلام المقدمات والذي في رسم الصلاة الثاني من سماع أشهب الكراهة
فانه كره الدعاء بياسيدى ويامنان ولعله حمل الكراهة على المنع ولم يصرح ابن رشد في البيان
بحملها عليه وقال في شرحها وأما الدعاء يامنان فلا كراهة فيه لأنه من أسماء الله تعالى
القائمة من القرآن قال تعالى (ولكن الله يمن على من يشاء من عباده) والخلاف في إطلاقه
ينبنى على الخلاف في أسمائه تعالى هل هي توقيفية أم لا. الخ ويأتى له (ش) الخلاف
في استعمال السيد في خصوص الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم. قوله ((صفوة الخ))
قال في المصباح صفو الشيء بالفتح خالصه والصفوة بالهاء والكسر مثله وحكى التلث
وذلك لأن فعلة ان كانت إسماً ولا مهاباً وأو يجوز في فاتها التلث. وقوله ((الخلائق)) يؤخذ منه
تفضيله صلى الله عليه وسلم على الملائكة المقربين وهو مذهب أهل الحق كما يأتى. قوله ((منزلة))
أى رتبة قال في المختار المنزلة الرتبة ولا تجمع. ونحوه في (ق) وأما منازل فهو جمع منزل
وقد جاء في تفسير الوسيلة أنها منزلة في الجنة لا ينبغى أن تكون إلا له صلى الله عليه وسلم فلعل
(ش) أرادها أو أراد ما هو أعم منها. قوله ((وأكمل داع الخ)) وذلك لأن كل دعوة إلى الله
تعالى هي له في الحقيقة إما مباشرة بعد وجوده أو بواسطة الرسل المتقدمين عليه قبل ذلك
فهم نوابه كما قال السبكي. قوله ((وسلطاناً)) بضم السين وله معان منها الحجّة والبرهان
وقدرة الملك ومطابق القدرة الموصلة للبراد وكل هذه المعاني حاصلة له صلى الله عليه وسلم. قوله

وبرهاناً وعلى آله الحائزين بالالتقاء اليه من غاية الشرف منصباً ومكاناً وصحابة
الذين أوضحوا لنا السبل وشيدوا للدين قواعد وأركاناً وبعد فيقول أفقر العبيد

(وعلى آله) الظاهر منه أن المراد بهم أهل البيت بدليل ما بعده وقد اختار الصبان أن يفسر
الآل في كل موضع بما يناسب المقام ويحتمل أن المراد ما هو أعم مما يناسب وحينئذ فالمراد
شرف الايمان ومطلق الالتقاء . قوله (وصحابه) غلب هذا اللفظ على أصحاب النبي صلى الله
عليه وسلم حتى صار كالعلم لهم ولذا نسب الصحابي اليه . قوله (السبل) جمع سبيل وهو
الطريق يذكر ويؤنث قال تعالى (قل هذه سبيلي) وقال تعالى (وان يروا سبيل الرشدا لا يتخذوه
سبيلاً) قال ابن السكيت والجمع على التأنيث سبول وعلى التذكير سبل والمراد هنا طرق الشريعة
قوله (وشيد) الخ يقال شيد البناء اذا رفعه وطوله والقواعد جمع قاعدة وهي في اللغة الأساس
وفي الاصطلاح بمعنى الضابط أى الأمر الكلى المنطبق على جميع جزئياته وركن الشئ جانبه
الأقوى والجمع أركان فيحتمل أنه شبه الدين بحصن له قواعد وأركان تشبهاً مضمراً في النفس
والجامع التحصن به في كل وأتى بشئ من لوازم المشبه به وأضافه للشبه فكان في الكلام استعارة
بالكناية وتخيل وذكر التشييد ترشيح . قوله (وبعد) نقل (ح) عن بعض الشافعية أنه
يستحب الاتيان بها في الخطب والمكاتب اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم وقد عقد لها البخارى
باباً في كتاب الجمعة وذكر فيه أحاديث كثيرة لكن الوارد أما بعد وقاس عليها العلماء وبعد
نظرا الى أن الاقتداء يحصل بنفس بعد والأولى هو اللفظ الوارد وهذا أحد المباحث المتعلقة
بأما بعد وهو حكم الاتيان بها ويأتى بعضها عند تعرض (ش) لها في شرح كلام (ظم)
قوله (أفقر العبيد الخ) أى أكثرهم فقراً وحاجة واختار هذا الوصف لما يعقبه من الغنى
بأنه تعالى وفي الحكم العطائية تحقق بأوصافك يمدك بأوصافه قال الشيخ عثمان في قوله تعالى
(أدعوا ربكم تضرعاً وخفية) التضرع هو أن تقدم افتقارك وعجزك وقلة حولك وقوتك
وليس التضرع بالاجهار في الدعاء . وقوله (ان تقدم) أى مع عدم اعتمادك على ذلك واعتمد
على جوده وكرمه وبه يجمع بين كلامه وقول بعض العارفين لو أتيت الى الله بفقر لا يتيه بالصنم
الأعظم والعبيد أحد جموع عبد نظم ابن مالك منها أحد عشر بقوله

إلى الله ذى الطول والامتنان محمد الطيب بن عبد المجيد المدعو ابن كيران

عباد عبيد جمع عبد وأعبد أعايد معبوداء معبدة عبد
كذلك عبادان وعبدان أثبتا كذلك العبادوا ومدان شئت أن تمد

وذيها السيوطي في شرح منظومته عقود الجمان بتسعة فقال

وقد زيد أعباد عبود عبدة وخفف بفتح والعبدان أن تشد
وأعبدة عبودون ثمة بعدها عبيدون معبودا بقصر نخذ تسد

وزيد عليهما خمسة وهي معابد وعبد وعبد وعباد وعبد واقتصر في (ق) على أربعة عشر
لفظا وقال في واحد آخر انه جمع الجمع وهو اعباد وقال الجوهرى في عبيد انه جمع عزيز قال
الشيخ مرتضى قال شيخنا وقع خلاف فيه بين أهل العربية هل جمع أو اسم جمع . قلت وكثيرا
ما يطلق الجمع على اسم الجمع عند أهل اللغة . قوله (ذى الطول) قال في المختار الطول بالفتح المن
يقال طال عليه من باب قال وتطول عليه امن عليه . وعليه فعطف الامتان عليه للتفسير ويطلق
على الغنى وعليه فهو من عطف المغاير وهو أحسن لما فيه من حسن الترتيب . قوله (محمد
الطيب الخ) هذا المركب هو اسم (ش) وأصل الطيب الوصفية وقد يسمى به وحده أو مع
غيره كما هنا لكن غلب عليه الشق الثانى وأخذ والده هذا الاسم من اسم شيخه العارف
بالله مولاي الطيب بن سيدى محمد بن مولاي عبد الله الشريف الوزانى رضى الله عنهم ونفعنا بهم
لأنه كان اسمه سيدى محمد الطيب لكن غلب عليه الشق الثانى أيضا وسبب ذلك أن والده
(ش) كان مقدما على فقراء أهل وزان وكان لا يعيش له ولد فقال له الفقراء يوما إذا مت
صار مالك لبيت المال وتولاك ابو المواريث فذكر ذلك لشيخه مولاي الطيب فأعطاه شهادتين
وأمره بأكلها فازداد عنده (ش) فسماه باسم شيخه ثم ازداد عنده ولد آخر فسماه محمدا
وكان عالما أيضا نبيها إلا أنه مات قبل أن يشتهر كأخيه وإنما عرف (ش) بنفسه ليحصل
الوثوق بما أفاده ويعظم موقع كلامه في النفوس لاشتهاره بالتحقيق والاتقان فيقع الاقبال
على تأليفه فيحصل له الأجر والثواب المقصود كما يأتى لـ (ش) في توجيه كلام (ظم) ثم
ان الشارح شهرته تغني عن التعريف به لقرب زمانه وانتشار ذكره وقال تلميذه البورى في شرح

الاستعارات كان عالماً متقناً حائظاً لايجارى في العلوم كلها تحسبه في كل فن رئيساً وبالجملة فعله لا يدرك بالاجتهاد وإنما يكون ذلك بخرق العادة . وقال تلميذه العلامة الكوهن في فهرسته تفرد في الدنيا بعلم الأصول والفروع والمفردات والجموع يعرف أكثر الفنون عن نهج الاجتهاد وهو وإن لم يجتهد بالفعل فقد كاد أما العلل فلا يقلد فيها أحداً ولا يرى النظر الا جمالي يكفيها . وسبب ذلك ما تقدم من بركة مولاي الطيب وغالب من يشار اليه بالحفظ والانتقان إنما قال ذلك ببركة بعض العارفين كما يأتي لـ (ش) وكان محبا لأهل البيت سيما شرفاء أهل وزان ومدحهم بقصيدة مطلعها

شوقى إلى ربيع الاحبة زائد وصبا بى تصبو ببحر تواجد

ولد عام اثنين وسبعين ومائة وألف وتوفى بالشهدة صباح يوم الجمعة الرابع عشر من المحرم فاتح سبعة وعشرين ومائتين وألف وأشار بعضهم إلى وفاته بقوله

في جمعة يد المحرم شكاً بدر لطيب فكل قد بكا

ودفن بباب الفتوح بالقباب المعروفة قبالة ضريح الولي الصالح أبي القاسم الوزير عن يسار الطالع من الطريق إلى المصلى ودفن معه تلميذه السيد محمد بن عمر الزروالى وتلميذه سيدى حمدون بن الحاج كل واحد من جانب وهو وسطهما ودفن عند أرجلهم تلميذه ابن منصور ومن تلامذته أيضاً أمير المؤمنين مولانا سايان بن محمد بن عبد الله وسيدى الوليد العراقى والعلامة اقصى شارح منظومته أيضاً في الاستعارات والشيخ قصاره وسيدى عبد السلام بو غالب وغيرهم وأخذ عن الشيخ (بن) والشيخ (آق) وأبى حفص الفاسى وسيدى العربى بن المعطى بن صالح والعلامة عبد القادر بن شقرون وغيرهم وألف تأليف عديدة مفيدة تنبى عن تحقيقه وكثرة اطلاعه كحاشيته على محادى ابن هشام وهذا الشرح العديم المثال الآخذ بحصة من غالب الفنون غير ما ألف فيه كالتفسير والحديث والأصول والفقه والمنطق والبيان وغير ذلك بحيث أن من مارسه أعانه على تحقيق مسائل من تلك الفنون وأما علم التوحيد فقد أخذ زبدته وحرر مسأله تقبل الله منا ومنه وله تأليف وتقايد تزيد على الأربعين ما بين

عامله الله بجزيل الاحسان وأفاض عليه سجال العفو والغفران قد رغب إلى من لا تسعني مخالفته ولا تغني عني شيئاً مدافعته أن أشرح النظم المسمى بالمرشد العين على الضروري من علوم الدين شرحاً متوسطاً وسيطاً بزبدة ما لشارحيه وغيرهم محيطاً موشحاً بفرائد الفوائد موشحاً بملح

منظوم ومشور انظر حاشية شيخنا انشدت . قوله «عامله الله» أي قابله وجزاه والفاعلة ليست على بابها فهي بمعنى أصل الفعل والمقصود من هذه الجملة انشاء الدعاء لنفسه بالاحسان الكثير والعفو والغفران . قوله «سجال» جمع سجل كفلس الدلو العظيمة وبعضهم يزيد اذا كانت مملوءة قاله في المصباح واقتصر في المختار على الثاني ولا ينبغي ما في كلامه من الاستعارة . قوله «رغب» قال في المختار رغب فيه كسمع رغباً ويضم ورغبه اراده وعنه لم يرده واليه رغباً محرركة ورغباً ويضم ورغباء كصحراء ابتهل وهي الضراعة والمسألة الخ . وقوله «من لا تسعني الخ» أي لا أقدر على مخالفته لكرامته على ووجوب طاعته سيما في هذا الأمر وهو السلطان مولانا سليمان جزاه الله عنا خيراً حيث تسبب في هذه النعمة العظيمة . قوله «متوسطاً» أي ليس بالطويل المبل ولا بالقصير المخل وسيطاً أي رفيعاً فاضلاً قال في الاساس ومن المجاز هو وسط في قومه ووسيط فيهم وقوم وسط وأوساط خياراً «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً» وقال زهير هم وسط يرضى الانام بحكمهم اذا نزلت إحدى الليالي بمعظم

وهو واسطة قومه وهو أوسط قومه حسباً الخ . وقال البيضاوي في الآية أي خياراً عدولاً مزكين بالعلم والعمل وهو في الأصل اسم المكان الذي تستوى اليه المساحة من الجوانب ثم استعير للخصال المحموده لوقوعها بين طرفي إفراط وتفريط كالجود بين الاسراف والبخل والشجاعة بين التهور والجبن ثم أطلق على المتصف بها مستوياً فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث فيحتمل أن يراد بقوله وسيطاً أنه خال عن الافراط والتفريط فيكون مرادفاً لما قبله ويحتمل أن يراد به شيء آخر زائد على خلوه عن الافراط والتفريط وهو اشتماله على فوائد نفيسة ليست في غيره من الشراح اقتضاها المقام وان لم تكن من الفن وهذا هو المناسب للمقام والمطابق لما عند (ش) فيكون بمعنى رفيع فاضل كما صدرنا به . قوله «بزبدة» متعلق بقوله محيطاً

رائقة مقلدا بنفائس القلائد مستسمنا منى ذا ورم ظانا بحسن نيته أنى
أهل لما اقترح وأم فأجبتة معترفا بالعجز والقصور مغترفا من بحر كرم
الغنى الشكور مستمدا منه المعونة والهداية الى سواء السبيل وهو حسبي
ونعم الوكيل

وزبدة كل شئ خالصه ومحيطاً أى مشتملاً من اشتمال الدال على المدلول . قوله (موشحاً)
أى مزينا كما تزين المرأة بالوشاح وهو شئ ينسج من أديم ويرصع شبه القلادة تلبسه النساء
يجمع على وشح ككتاب وكتب قاله فى المصباح (والفرائد) جمع فريدة وهى الجوهرة المفردة
فى وعائها وهى أحسن من غيرها (والفوائد) جمع فائدة ويأتى الكلام عليها فى المبادئ . قوله
(مرشحاً) من الترشيح وهو الترية والتقوية قال فى المصباح رشح النداء النبات رياه فترشح
(الملح) بالضم ما ظرف من الكلام . وقوله (بنفائس القلائد) من اضافة الصفة للموصوف
والقلائد جمع قلادة وهى ما تزين به المرأة فى عنقها ومن قوله موشحاً الى هنا كله مما يؤيد
الاحتمال الثانى المذكور فى قوله وسيطاً . قوله (مستسمناً) السين والتاء للعد قال فى (ق)
استسمن فلاناً عده سميناً يعنى أن الطالب لهذا الشرح لحسن نيته وسلامة اعتقاده ظننى بمن
يقدر على الشرح المذكور اغتراراً منه بالظاهر فخّنه كحل من رأى حيواناً منتفخاً فظن أنه
سمين وهذا من أمثال العرب ضربه (ش) على نفسه مضياً لها (والاقتراح) هو الطلب (وأم)
بمعنى قصد . قوله (وهو حسبي) أى حسبى وكافى فهو اسم فاعل لا اسم فعل على الصحيح
وذلك أن حسب فى الأصل اسم مصدر بمعنى الكفاية ولذلك يخبر به عن الواحد والمتعدد
ثم استعمل اسم فاعل بمعنى محسب وكاف وله حيثئذ استعمالان تارة يستعمل استعمال الصفات
فيكون نعتاً لشجرة كمررت برجل حسبك من رجل وتارة يستعمل استعمال الأسماء الجامدة
غير تابعة لموصوف نحو (حسبهم جهنم) (فان حسبك الله) بحسبك درهم وبه يرد على من
زعم أنها اسم فعل لأن العوامل اللفظية لا تدخل على أسماء الأفعال وأما قول الصحاح حسبك
درهم كفاك فهو بيان للمعنى بالمآل . قوله (ونعم الوكيل) عطف إما على جملة وهو حسبي
والمخصوص محذوف والأصل ونعم الوكيل الله وإما على حسبي والأصل وهو نعم الوكيل

قال الناظم رحمه الله بسم الله الرحمن الرحيم وجهوا الابتداء بالبسملة بأمور منها الاقتداء بالكتاب

فالخصوص هو الضمير المتقدم وإن لزم منه عطف الجملة على المفرد لأنه يجوز إذا تضمن المفرد معنى الجملة كما هنا وعلى كل يلزم عطف الانشاء على الاخبار كما قال السعد وأجاب السيد الجرجاني باختيار الأول وتقدير مبتدأ في المعطوف بقرينة ذكره سابقاً أو اختيار الثاني من غير تضمين حسبي يحسبني لأن الجمل التي لها محل من الاعراب واقعة موقع المفرد ويجوز عطفها عليه والعكس فالأول كقوله تعالى ﴿وجيهاً في الدنيا والآخرة ومن المقربين ويكلم الناس في المهد الآية﴾ والثاني كقوله تعالى ﴿وآتيناه الانجيل فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه الآية﴾ قال الشيخ (بنى) في حاشيته على شرح مختصر (سى) وهذا مبنى على أن جملة وهو حسبي خبرية لفظاً ومعنى وفيه نظر والحق أنها خبرية لفظاً إنشائية معنى أو ليس المقصود بها الاخبار بمعناها ولا لازمه وإنما المقصود الانحياش الى الله تعالى والتعرض لطلب الكفاية منه فلا مانع من عطف الانشاء عليها . قال (د) يعد أن ذكر نحوه ورد هذا الجواب بأن جعل الجملة الاسمية للانشاء أقل من القليل فلا ينبغي حمل الكلام عليه . قلت من قال انها إنشائية قال انها نقلت عن معناها الأصلي لطلب الكفاية من الله تعالى ونقل الجمل الخبرية للانشاء كثير قال الهلالي في شرح القادرية واعلم أن الجمل الخبرية الأصل المنقولة للانشاء نارة تنقل للانشاء مضمونها كبعت وهبت ونارة تنقل لأمر يتعلق بمضمونها نحو رحم الله فانها لانشاء طلب مضمونها ونهو زيد والحمد لله فانها لانشاء الثناء بمضمونها ونارة تنقل لغير ذلك نحو نعم الرجل زيد وبش الانسان فلان فانهما في الأصل خبريتان معناهما حصول نعمة وبؤس فيما مضى ثم نقلا الى المدح والذم العامين . فحسبي الله من القسم الثاني كما هو ظاهر والله أعلم وقد أطال حواشي السعد هنا وفيما ذكر كفاية . قوله ﴿قال الناظم﴾ أشار بهذا الى أن البسملة بتامها من كلام (ظم) كما جرت به عادة المؤلفين وتقدم أن هذا مقام خطابي يكتفى فيه بالظن وعليه فقوله فيها يأتي مبتدئاً باسم الاله القادر حال ماضية كما قال (جس) ويأتي الكلام على ذلك إن شاء الله تعالى قوله ﴿بأمور الخ﴾ ذكر ﴿ش﴾ منها خمسة الاقتداء بالكتاب العزيز وانها أول ما خط القلم في اللوح المحفوظ وأول ما أنزل من الوحي وأنه صلى الله عليه وسلم كان يصدر بها كتبه والعمل بالحديث المشهور واقتصر بعضهم على الأول والخامس فيهما كفاية وأشار صاحب فتح الكنوز

العزير قال التثاني ويرد على من وجه بهذا من المالكية أن مذهبه أنها ليست من الفاتحة ولا من أول كل سورة

المقفلة الى الثاني والثالث بقوله

وهي التي أول ما خط القلم في اللوح قبل كل شيء ورسم

ثم قال وكل ما قد أنزل الآمين به لها في بدئه تمكين

قوله (ليست من الفاتحة ولا من أول الخ) في هذه العبارة إشارة الى تحرير محل النزاع بين الأئمة فهي أحسن من قول بعضهم اختلف في البسملة في غير سورة النمل هل هي من القرآن أم لا فانها عبارة موهمة قال الحفيد ابن رشد في بداية المجتهد ومن أعجب ما وقع في هذه المسئلة أنهم يقولون هل البسملة آية من القرآن في غير سورة النمل أو انما هي منه في سورة النمل فقط وهذا خبط وشيء غير مفهوم كيف يجوز في الآية الواحدة بعينها أن يقال انها من القرآن في موضع وليست منه في موضع آخر بل يقال أن البسملة ثبت أنها من القرآن حيث ما ذكرت لأنها آية في سورة النمل وهل هي آية من أم القرآن ومن كل سورة يستفتح بها مختلف فيه والمسئلة محتملة وذلك أنها في سائر السور فاتحة وهي جزء من سورة النمل انتهى الخ وحيث يخف الأمر في الاشكال الذي ذكره هنا نظماً ونثراً وهولوا به وهو أنه اذا كان الحق ثبوت البسملة في القرآن فالنافي أسقط آية منه وان كان الحق النفي فال مثبت زاد آية فيه وتعتمد الزيادة والنقص في كتاب الله كفر فاحتاجوا إلى الجواب بقولهم قوة الشبهة أي النظر في الأدلة الدالة لكل من القولين منعت من التكفير وهذا الجواب ذكره ابن الحاجب في مختصره الأصلي في الكلام على شروط العمل بخبر الواحد ونصه وأما نحو خلاف البسملة وبعض الأصول أي أصول الدين كزيادة بعض الصفات ونقصها فليس من ذلك أي من البدع التي يكفر بها لقوة الشبهة من الجانبين . وسبقه إلى هذا ابن العربي في الأحكام قال فان قيل لو لم تكن قرآناً لكان مدخلها في القرآن كافراً قلنا الاختلاف فيها يمنع من أن تكون آية ويمنع من التكفير فان الكفر لا يكون إلا بمخالفة النص والاجماع في أبواب العقائد . وقد ضمن الاشكال العلامة سيدي عبد المالك التاجموني أياتاً وأرسلها إلى أهل مرا كش فقال

أهل مرا كش أسائلكم ما بين مفت منكم ومن هو قاض
 هل على من يبسل الحمد لله عتاب إذا أتى بافتراض
 قال مالك فيه عتب ولكن لابن إدريس فيه أى اعتراض
 إذ يقول محمد وهو وحى وبمحراب فاته ورياض
 وإمامه قال ليس من الوحى ورد ما قاله بافتراض
 وكلا المذهبين قال اتفاقاً حيرة الفكر أصل كل امتعاض
 أترون على اختلاف الإمامين جواباً لكلاهما به راض
 كل من قال فى القرآن يزيد أو بنقص فكفره عن تراض

فاجابه من قال

خذ جواباً يحل كل اعتراض دون مفت ومن هو قاض
 ويريك السهى غزالة صحو فتنه^(١) وانت بالعلم راضى
 ذا جواب مقرر فى أصول بشفاء يشفى شفاء عياض
 قال فيه ابن الحاجب الخبر نصاً كسام قد فارق النعم ماضى
 قوة الشبهات من كفر كل قد حتمه فالكل نور رياض

ونحن نقول فى الجواب تبعاً للحفيد ابن رشد أن من قال أنها ليست من الفاتحة ولا من أول كل
 سورة لم ينف قرآنيتهما بالكلية وإنما نفى كونها جزءاً من الفاتحة ومن أول كل سورة مع اعترافه
 بأنها من القرآن فى سورة النمل وإنما ابتداء بها فيما ذكر تبركاً وللفضل بين السور ونحو ذلك ومن
 أثبتا فى أوائل السور غير برامة لم يثبت ما ليس قرآناً وإنما أثبت ما أجمع على قرآنيته فى غير
 محل النزاع قال الأمر إلى أن هذه الآية من القرآن هل ذكرت فى الفاتحة وفى أول كل سورة
 على أنها منها أو ذكرت على أنها ليست منها وإنما ابتدئ بها لغرض آخر هذا محل النزاع
 والأمر محتمل وليس هناك قاطع يدل على أحد الاحتمالين ولهذا اختلف المجتهدون فى ذلك
 وحيث فلا وجه للقول بالكفر فتأمل به بانصاف والله أعلم . قوله (وبه قال أبو حنيفة الخ)



وبه قال أبو حنيفة وأحمد خلافاً للشافعي وبجواب بأن من ينفي كونها من القرآن يعترف بأنه مبدوء بها للترك في الكتابة والتلاوة في غير الصلاة بل نقل اجماع علماء الأئمة على أن الله تعالى ابتداء

نحوه عند الخازن والنسفي وجماعة وقال البيضاوي لم ينص أبو حنيفة على شيء فظن أنها ليست من السور عنده وسئل محمد بن الحسن عنها فقال ما بين الدفتين كلام الله . وبجث معه بعض المتأخرين من الحنفية فقال كيف لا ينص في مثل هذا الأمر الخطير الدائر عليه أمر الصلاة من صحتها واستكمالها وهو المجتهد الأعظم . والأصح عند الحنفية كما في البحر لأبي نجيم الحنفى أنها آية مستقلة ليست جزءاً من الفاتحة ولا من أول كل سورة فهي كسورة قصيرة أى أنها آية فذة كررت في أوائل السور بمعنى أنها نزلت مرة واحدة ثم أمر أن تجعل أول كل سورة غير برامة هذا مذهب متأخريهم واعترض بأنه لا نظير له إذ ليس لنا قرآن غير سورة ولا بعض منها وأجيب بأنها بعض من سورة النمل^(١) وقال قدمائهم أنها في أول السور ليست من القرآن^(٢) (قوله خلافاً للشافعي) أى في الأمرين وهما أنها ليست من الفاتحة ولا من أول كل سورة أى فيقول أنها آية مما ذكر وهذا هو المشهور عنه وله آخر أنها ليست من أوائل السور مع القطع بأنها من الفاتحة حكى القولين عنه الخازن وغيره وقال الامام الغزالي ميل الشافعي إلى أنها آية من سورة الحمد وسائر السور ولكنها في أول كل سورة هل هي آية برأسها أو هي آية مع السورة هذا مما نقل عنه فيه تردد وهو أصح بمن جعل ترده على أنها هل هي آية من القرآن في كل سورة أم لا . ونحوه للقاضي عياض قال نقل عن الشافعي أنه قال لا أدري هل هي آية من الفاتحة أم لا واختلف أصحابه في تأويله هل شك في أنها آية منها أو شك في أنها آية أو بعض آية^(٣) مع قطعه أنها من القرآن تلاوة وحكماً قال وعنه أيضاً إنها آية من القرآن حكماً لانطقاً قال ونقل عن داود أنها آية في كل موضع وقعت فيه ولا أجعلها من السور ونحوه لأبي حنيفة وذكره ولي الدين العراقي عن أبي بكر الرازي . وقيل أنها بعض آية من الجميع نقله السيد وقيل أنها آية من الفاتحة وجزء آية من السور وقيل عكسه وقيل غير ذلك. قوله (كونها من القرآن) المراد به أوائل السور غير برامة . قوله (بل نقل الخ) قال الخطاب في شرح المختصر رأيت

(١) ط أى وذلك عندهم (٢) ط يعنى وهي منه في سورة النمل وهذا هو الموافق لمذهب المالكية

(٣) ط وبعضهم جعل هذا الشك من التردد بقسميه قولين

كل كتاب منزل بها ويحتمله حديث البسمة مفتاح كل كتاب ويحتمل أن معناه أنه ينبغي أن أن يصدر بها كل كتاب ولا ينافيه جزم السيوطي بأنها من خصائص هذه الأمة لأن المختص بهم البسمة بهذه اللفاظ وهذا الترتيب وأتفقوا على أنها من القرآن في آية إنه من سليمان الخ ولا ينافي الاختصاص لأنها ترجمة عما في كتاب سليمان لا عن لفظه للقطع بأنه لم يكن عربياً وعلى

بخط المحلى أن صاحب الاستغناء في شرح الأسماء الحسنى حكى عن شيخه أبي بكر التونسي أنه قال أجمع علماء كل أمة أن الله افتتح كل كتاب ببسم الله الرحمن الرحيم . قوله (ويحتمله حديث الخ) هذا الحديث ذكره السيوطي في الجامع الصغير بلفظ بسم الله الرحمن الرحيم مفتاح كل كتاب ونسبه للخطيب في الجامع معضلاً عن أبي جعفر واقصر العزيزي في شرحه على الاحتمال الأول وذكر عقبه كلام التونسي وكذا الحفني والشيخ (جس) وهو الظاهر من الحديث ويؤيده أن في بعض روايات الحديث الآتي عند (ش) وهو قوله صلى الله عليه وسلم (أول ما خط القلم الخ) وهي مفتاح كل كتاب أنزل وإن كان أول شاهداً للاحتمال الثاني كما يأتي . قوله (ولا ينافيه الخ) أي لا ينافي أنها مفتاح كل كتاب (جزم السيوطي الخ) أي لأن المختص بهم البسمة باللفظ العربي كما يؤخذ من قوله للقطع بأنه أي سليمان لم يكن عربياً لكن هذا ينافيه ما ذكره السيوطي أيضاً في الاتفاقان في النوع السادس عشر منه عن سفيان الثوري أنه قال لم ينزل وحى إلا بالعربية ثم ترجم كل نبي لقومه بلسانهم إلا أن يقال محل الاختصاص هو أن القرآن لما أنزل باللفظ العربي ومنه البسمة لم يترجم عنه بلغة أخرى لكون الرسول وقومه من العرب بخلاف بقية الكتب نزلت باللفظ العربي وترجم عنها بلغة أخرى والله أعلم والسيوطي منسوب إلى قرية أو مدينة قال في (ق) سيوطي أو أسيوطي بضمهم ما قرية بصعيد مصر قال الشيخ مرتضى قوله أو أسيوطي هكذا نقله الصاغاني بأول تنويع الخلاف له (ص) قال شيخنا بل هما ثابتان وكلاهما مثلث ففيهما ست لغات وقوله قرية قال في العباب قرية جليلة وفي المعجم وغيره مدينة . واشتهرت لغة الفتح على الألسنة لأنها أخف . وقوله (وأتفقوا الخ) المراد بالاتفاق الإجماع وحاصل كلامه أن المسألة على طرفين وواسطة كما بينه بعد . قوله (في آية إنه الخ) فيه إشارة إلى أن البسمة هنا بعض آية باعتبار العوامل فيها وهو أنه إذا وقع الإجماع على أنها من القرآن هنا فهي آية منه حيثما ذكرت كما مر عن ابن رشيد . قوله (وعلى أنه

أنها لا يبدأ بها أول براءة لنزولها بالقتال الذي لا يناسب البسملة والخلاف في غير ذلك ومن أدلة النفي حديث أنزلت على سورة ليس في التوراة ولا في الانجيل ولا في الفرقان مثلها ثم قرأ

لا يبدأ بها الخ) هذا هو الطرف الثاني . وقوله (الذي لا يناسب الخ) يعنى بتمامها لأن الرحمة لا تناسب القتال لأنه من جنس العذاب وقال الجلال المحلى في تفسيره انما لم تكتب فيها البسملة لأنه صلى الله عليه وسلم لم يأمر بذلك كما يؤخذ من حديث رواه الحاكم وأخرج في معناه عن علي رضي الله عنه أن البسملة أمان وهي نزلت لرفع الأمن بالسيف قال الجلال قوله لأنه الخ أى لأنه لا مدخل لأحد في الإثبات والترك وانما المتبع في ذلك الوحي والتوقيف فحيث لم يبين الشارع ذلك تعين ترك التسمية لأن عدم البيان من الشارع في موضع البيان بيان لعدم انتهى كرخى . ونحوه قول القشيري الصحيح أن البسملة لم تكتب لأن جبريل عليه السلام لم ينزل بها في هذه السورة . وهذا هو المعول عليه في علة إسقاطها وما تقدم عن سيدنا علي ونحوه (اش) انما هو استنباط علة أخرى وحكمة بعد تقرير الحكم وحيث فلا يرد قول السخاوى ان تركها لما ذكر أى كون براءة نزلت بالسيف فذلك مخصوص بمن نزلت فيهم أى فلا يسرى إلينا ولا يحتاج الى جواب ابن عبد السلام الفاسي في محاده أنهم قالوا ينبغى لقارى القرآن عند تلاوته أن يتخاق بالحال الحاضر عند النزول وقيل سبب تركها اختلاف الصحابة في الانفال وبراءة هل هما سورتان أو سورة واحدة فتركوا فرجة بينهما على قول من يقول انهما سورتان ولم يكتبوا البسملة مراعاة للقول الآخر وقيل غير ذلك انظر الجلال . قوله (والخلاف في غير ذلك) أى في غير براءة والآية التي في سورة النمل يعنى هل هي من الفاتحة ومن أول كل سورة غير براءة أو ليست من ذلك وانما ابتدئ بها للتبرك والفصل بين السور مع القطع بأنها آية في سورة النمل وهذا هو الوسطة بين الطرفين . قوله (ومن أدلة النفي الخ) انما اقتصر عليها لكونه مالكيًا فالمناسب له ترجيح مذهب امامه وان كان لأصحاب القول الآخر أدلة مذكورة في كتبهم وقد استدلل الفخر الرازى في تفسيره لمذهب امامه الشافعى بأربعة عشر وجهاً وردها عليه الألوسى في تفسيره روح المعانى لكونه حنفياً فانظره إن شئت وقال في جمع الجوامع ومنه البسملة على الصحيح قال المحلى لأنها مكتوبة بخط السور في مصاحف الصحابة مع مبالغتهم في تجريدتها عما ليس منه مما يتعلق به حتى النقطة والشكل . ورد بأن هذا ليس بنص صريح

الحمد لله رب العالمين ولم يذكر البسملة وحديث مسلم القدسي قسمت الصلاة بيني وبين عبدي

في أنها من القرآن لا متواتراً ولا آحاداً والمرجع إليه في إثبات القرآن إنما هم الحفاظ لا الرسم قال ابن لب القراءة المتواترة قرآن باتفاق وافقت الخط أم لا وغيرها ليست بقرآن وان وافقت المصحف وقال أبو عمرو الداني الرسم لا يعتمد في القراءة وإنما يعتمد فيها الرواية الاجماعية وقال الاياري القراءة الشاذة عندى آيين في ثبوت كونها قرآناً من البسملة في أوائل السور لأن الثقة قد أسندوا القراءة الشاذة الى القراء بالنصوص الصريحة ولم يثبت نص صريح بذلك في البسملة وإنما تلقاها من تلقاها من مجرد الكتابة وذلك ليس بنص صريح في كونها قرآناً لا متواتراً ولا آحاداً . نقله أحله لو امع أن الصحابة التزمت جعلها في سطر يخصها فهو ضرب من التمييز لها . قوله (ولم يذكر البسملة الخ) أجابوا عنه بأنه إنما لم يذكرها لكونها في الكتب المتقدمة ولا يخفى ما فيه . قوله (القدسي) الفرق بينه وبين النبوى أن الأول منزل من عند الله تعالى لفظاً ومعنى إلا أنه ليس للعجاز بسورة من مثله كالقرآن ولا يتعبد بتلاوته وأما الثانى فمعناه من عند الله ولفظه من النبي صلى الله عليه وسلم وقيل كل منهما لفظه من النبي صلى الله عليه وسلم هذا حاصل ما ذكره علماء الظاهر في الفرق بين الثلاثة أى القرآن والحديث القدسي والنبوى وقال سيدى عبد العزيز الدباغ رضى الله عنه الفرق بينهما أن النور الذى فى القرآن قديم من ذات الحق سبحانه لأن كلامه قديم والنور الذى فى الحديث القدسي من روحه صلى الله عليه وسلم فليس بقديم والنور الذى فى الحديث النبوى من ذاته صلى الله عليه وسلم فهى أنوار ثلاثة اختلفت بالاضافة قال صاحب الابريز فقلت له الحديث القدسي هل هو من كلام الله أم لا فقال ليس من كلام الله تعالى وإنما هو من كلام النبي فقلت فلم أضيف إلى الرب تعالى ف قيل فيه قدسى وفيما يرويه عن ربه وان كان من لفظه عليه السلام فأى رواية له فيه وكيف نعمل مع هذه الضمائر فى نحو قوله يا عبادى (لو أن أولكم الخ) وقوله (أعدت لعبادى الصالحين الخ) فإنها لا تليق إلا بالله تعالى فتكون الأحاديث القدسية من كلام الله تعالى وان لم تكن ألفاظها للعجاز ولا تعبدنا بتلاوتها فقال رضى الله عنه مرة إن الأنوار من الحق تهب على ذات النبي صلى الله عليه وسلم حتى تحصل له مشاهدة خاصة وان كان دائماً فى المشاهدة فان سمع مع الأنوار كلام الحق تعالى أو أنزل عليه ملك فذلك هو القرآن وان لم يسمع كلاماً ولا نزل عليه ملك فذلك

نصفين فنصفها لى ونصفها لعبدى ولعبدى ماسأل اذا قال الحمد لله رب العالمين يقول حمدنى عبدى
واذا قال الرحمن الرحيم يقول الله اثنى على عبدى واذا قال ملك يوم الدين يقول الله مجدنى
عبدى وقال مرة فوض إلى عبدى وإذا قال إياك نعبد وإياك نستعين يقول الله هذه بينى وبين
عبدى ولعبدى ماسأل وإذا قال إهدنا الخ يقول الله هذه لعبدى ولعبدى ماسأل وحديث أنس

وقت الحديث القدسى فيتكلم عليه السلام فى شأن الربوبية خاصة بتعظيمها وذكرك حقوقها ووجه
اضافة هذا الكلام إلى الرب تعالى أنه كان مع هذه المشاهدة التى اختلطت فيها الأمور حتى رجع
الغيب شهادة والباطن ظاهراً فأضيف إلى الرب سبحانه فقيل حديث ربانى وقيل فيه فيما يرويه
عن ربه ووجه الضمائر أن كلامه عليه السلام خرج على حكاية لسان الحال التى شاهدها من
ربه تعالى وأما الحديث الذى ليس بقدسى فإنه يخرج من النور الساكن فى ذاته عليه السلام
وقال مرة اذا تكلم عليه السلام بغير اختياره فهو القرآن وان كان باختياره فان سطعت أنوار
عارضة فهو الحديث القدسى وان كانت الأنوار الدائمة فهو النبوى انتهى الخ. وقد اطلال الكلام
هنا فى الابرز آخر المقدمة ثم ان الشيخ رضى الله عنه يسلم الفرق الذى ذكره عليه الظاهر
وانما زاد فرقا باطنياً ووافق قول من يقول ان القدسى ليس من كلام الله تعالى . قوله (قسمت
الصلاة) أى قراءتها وهى الفاتحة بدليل بقية الحديث وقوله (نصفين) أى باعتبار المعنى لأن قوله
الحمد لله إلى قوله ملك يوم الدين ثلاث آيات لله تعالى وقوله اهدنا الخ ثلاث آيات للعبد وما بينهما
بين العبد وربه وبيان ذلك أن الثلاث الأولى ثناء والثلاث الأخيرة مسألة وبينهما آية واحدة وهى
إياك نعبد وإياك نستعين نصفها إخلاص كالذى قبله ونصفها مسألة كالذى بعده ووجه الشاهد
من الحديث أنها لو كانت البسملة من الفاتحة لم تكن القسمة نصفين كما قاله الآبى ولك أن
تقول الشاهد فى عدم ذكرها وأجاب المثبتون للبسملة بأن هذا الحديث مداره على السلام بن
عبد الرحمن بن يعقوب وقد وضعه يحيى بن معين مع أنه يحتمل أن المعنى قسمت ما يختص
بالفاتحة من الآيات وأما البسملة فمشاركة بينها وبين غيرها من السور . قوله (وحديث أنس
الخ) قال ابن عبد البر قال أهل الحديث ان النقل فيه مضطرب اضطراباً لا تقوم به حجة مرة
روى عنه مرفوعاً ومرة لم يرفعه ومنهم من يذكر عثمان ومنهم من لا يذكره ومنهم من يقول
فكانوا يقرأون بسم الله الخ ومنهم من يقول فكانوا لا يحجرون بسم الله الخ إلى غير ذلك . وعلى

صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر فلم أسمع أحدا منهم يذكر بسم الله الرحمن الرحيم ابن العربي يكنى في نفي كونها من القرآن اختلاف الناس فيها والقرآن لا يختلف فيه ويأتى

تقدير صحته فلا يدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يذكرها في الصلاة لأنه إن لم يسمعها هو فقد سمعها غيره روى عن سيدنا علي رضي الله عنه أنه سمع النبي عليه السلام يقرأها في الصلاة وكذا عن ابن عباس بل صح عن أحد وعشرين صحابياً وذلك لاختلاف أحواله عليه السلام والإمام مالك يجيب عن ذلك كله بما أداه إليه اجتهاده وتبعاً لقراء المدينة قال ابن العربي في الأحكام فإن قيل قد روى جماعة قراءتها وقد تولى الدارقطني جميع ذلك في جزء صححه قلنا لسنا تنكر الرواية لكن مذهبنا يرجع بأن أحاديثنا وإن كانت أقل فإنها أصح وبوجه عظيم وهو المعقول في مسائل كثيرة من الشريعة وذلك أن مسجد النبي صلى الله عليه وسلم انقضت عليه العصور ومرت عليه الأزمنة من زمانه إلى زمان مالك ولم يقرأ أحد فيه بسم الله الرحمن الرحيم اتباعاً للسنة بيد أن أصحابنا استحبوا قراءتها في النفل وعليه تحمل الإشارة الواردة فيها . والحاصل أن كل فرقة استدلت على مذهبها بأحاديث وتأولتها الفرقة الأخرى لعدم القاطع في ذلك والمسألة اجتهادية وسبب الإشكال فيها ذكرها في أوائل السور مع اختلاف الآثار فيها والكلام فيها كثير والنزاع فيها شير لا ينقطع أبداً مع طول الزمان بل زاد الخلاف فيها على ما كان في الصدر الأول كالاختلاف في أن هذا الخلاف حقيقى اجتهادى وصوبه بعضهم أو لفظى يرجع إلى الاختلاف في الرواية فبعض القراء رواها في حرفة وبعضهم لم يروها والاختلاف هل يستحب للمالكى قراءتها في الفريضة أو يكره إلى غير ذلك وتتبعه يؤدي إلى الطول والخروج عن الموضوع . قوله (ابن العربي الخ) المراد به أبو بكر المعافى ونصه في الأحكام ويكفيك في أنها ليست من القرآن الاختلاف فيها والقرآن لا يختلف فيه فإن انكار القرآن كفر . وقوله (لا يختلف فيه) يعنى بالرأى والاجتهاد كما وقع في البسمة فبعضهم أداه اجتهاده إلى أنها ليست من القرآن وبعضهم إلى أنها منه وهذا لم يقع في غيرها من الآيات وأما اختلاف القراء في بعض الحروف والهيآت فليس من هذا القبيل بل هو اختلاف في الأداء وهم مقرون بأن الجميع ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم بالتواتر القطعى قال في جمع الجوامع والسبع متواترة وفي الشيخ أحولوا عند قول السبكي ومنه البسمة مانصه قال الإياري المعلوم أن كل ما يحمل خطره ويعظم

إن شاء الله حكم قراءتها في الصلاة فرضاً ونفلاً في موضعه ومنهما أنها أول ما خط القلم في اللوح

أمره فالدواعي متوفرة على نقله لا سيما القرآن الذي هو قاعدة الدين العظمى واليه رجوع الشريعة ويتفرع من هذا مسائل احداها البسملة هل اثباتها في أوائل السور من القرآن أم لا والذي ذهب إليه الأكثر من الأصوليين والفقهاء وعزاه المازي لمالك وذكره ولي الدين عن الأئمة الثلاثة أنها ليست آية منه . وقال بعد قال أبو طالب مكي وكان من أهل الفقه والقرآن والحديث إن الإجماع من الصحابة والتابعين على أنها ليست آية إلا من سورة النمل وإنما اختلف القراء في اثباتها من أول الفاتحة خاصة والإجماع قد حصل على ترك عدّها آية من كل سورة فسادت بعد إجماع الصحابة والتابعين من قول فقير مقبول وإنما الاختلاف في عدّها وتركها في سورة الحمد لا غير قال والاختلاف في أنها آية في الحمد مشهور في الصدر الأول لكننا نقول في هذا أن الزيادة في القرآن لا تثبت بالاختلاف وإنما تثبت بالإجماع ولا إجماع . قوله (حكم قراءتها الخ) حكم قراءتها في الفريضة الكراهة على المشهور عند المالكية ومنهم (ش) والجواز في النافلة وهو الذي تجب به الفتوى ونص عليه في المدونة ولفظ الأم قال أي ابن القاسم وقال مالك لا يقرأ في الصلاة بسم الله الرحمن الرحيم في المكتوبة لا سراً في نفسه ولا جهرأ قال مالك وهي السنة وعليها أدركت الناس وقال قال مالك في قراءة بسم الله الخ في الفريضة الشأن ترك قراءتها لا تقرأ لا سراً ولا جهرأ لا إمام ولا غيره وفي النافلة إن أحب فعل وإن أحب ترك . وقال صاحب الرسالة فإن كنت في الصبح قرأت جهرأ بأم القرآن ولا تستفتح باسم الله الخ لا في أم القرآن ولا في السورة إماماً كنت أو غيره . وقال (خ) وجازت كتعود بنقل وكرها بفرض ويأتي (لظم) وكرها بسملة الخ ونحوه لسيدى عبد القادر القاسم في فقهه وقال أبو عمر ابن عبد البر في رسالته التي ألفها للوقوف على ما كان عليه السلف في قراءة البسملة ذهب مالك وأصحابه إلى أنها لا تقرأ في أول الفاتحة في الصلاة المفروضة لا سراً ولا جهرأ وليست آية عندهم من أم القرآن ولا من غيرها إلا في سورة النمل وإن الله تعالى لم ينزلها في كتابه في غير ذلك الموضع وأجازوا قراءتها في النافلة ثم ذكر مذهب الشافعي وذكر ابن عرفة فيها أقوالاً أربعة وصدر بالكراهة وعزاه للشهور ونصه وفي كراهة البسملة واستجابها في الفرض وجوباً رابعاً لا بأس بها للشهور وابن رشد عن ابن مسleme والمازري عن ابن نافع مع

عياض عن ابن مسleme وأبي عمر عن نافع . فان قلت البسملة من قبيل الذكر وهو لا يكون مكروها أجيب بأن المعنى أن افتراء هذا الذكر الخاص بهذه العبادة المخصوصة مكروه لا خصوص الذكر من حيث هو فانه راجح الفعل انتهى الخ وكذا يقال في القول بالإباحة هذا وقال الزرقاني الورع البسملة أول الفاتحة للخروج من الخلاف قاله القرافي وغيره وكان المازري يبطل سرأ فليل له في ذلك فقال مذهب مالك على قول واحد أن من بسملى لم تبطل صلاته ومذهب الشافعى على قول واحد أن من تركها بطلت صلاته أى وصلاة يتفقان على صحتها خير من صلاة يقول أحدهما بيطلانها . ونص القرافي في فروقه الورع من أفعال الجوارح وهو ترك ما لا بأس به حذراً بما به البأس ومنه الخروج من خلاف العلماء بحسب الامكان فان اختلف العلماء فى فعل هل هو مباح أو حرام فالورع الترك أو مباح أو واجب فالورع الفعل مع اعتقاد الوجوب حتى يحزى عن الواجب أو هو مندوب أو حرام فالورع الترك أو مكروه أو واجب فالورع الفعل حذراً من العقاب فى ترك الواجب وفعل المكروه لا يضر أو فى المشروعية وعدمها فالورع الفعل لأن القائل بالمشروعية مثبت وهو مقدم على النافى . ثم قال وكالبسملة فالورع الفعل للخروج من عهدة ترك الواجب . ويقال عليه أم أو لا فان المقلد خارج من هذه العهدة بتقليد امامه المجتهد الذى لا يقول بوجوبها بل لاعهدة عليه أصلاً وأما ثانياً فالورع لا يصح دخوله فى المسائل الاجتهادية وخلاف العلماء لأن ذلك ليس من المتشابهات التى يطلب الورع فيها قال ابن الشاط فى حاشيته على الفروق لعقاب يتوقع على القول بتصويب المجتهدين وكذا على القول بتصويب واحد منها للاجماع على عدم تأييم المخطئ وعدم تعيينه فالتأيم متلف بالدليل القطعى فالورع لا يصح دخوله فى خلاف العلماء على هذا الوجه ثم قال والخروج من الخلاف بالتحليل والتحريم فى الواحد لا يتصور لأنه لا بد من الاقدام على ذلك والانكفاف عنه فان أقدم عليه المكلف فقد وافق مذهب المحلل وان انكف عنه فقد وافق مذهب المحرم فأين الخروج من الخلاف إنما هو عمل على وفق أحد المذهبين والتعارض الذى قاله فى مسألة الاختلاف فى المشروعية وعدمها لتعارض الدليلين فاذا وقع الخلاف فى مثل هذا الاجتهاد ثبت الخلاف من غير تقديم لأحد المذهبين على الآخر الا عند من رجح عنده وكل من رجح عنده ذلك الدليل لا يسوغ له تركه فلا ورع باعتبار المجتهدين ولا بد لمن حكمه التقليد أن يعمل بالتقليد فاذا قلد أحد المجتهدين فلا يتمكن له فى تلك الحالة وفى تلك القضية أن يقلد الآخر

ولا أن ينظر لنفسه لأنه ليس من أهل النظر والمكلفون دائرون بين الاجتهاد والتقليد والمجتهد ممنوع من الأخذ بغير ما اقتضاه نظره فلا يصح الورع الذي يقتضى خلاف مذهب امامه في حقه وإذا كان هذا النوع من الورع لا يتصور في حق المجتهدين ولا في حق المقلدين فليس بصحيح لأنه لا ثالث لهما يصح في حقه ذلك النوع من الورع انتهى الخ ونحوه للشاطبي في الموافقات قال في آخر المقدمة الثالثة عشر مانصه المسألة الثانية مسألة الورع بالخروج من الخلاف فإن كثيراً من المتأخرين يعدون الخروج عنه في الأعمال التكليفية مطلوباً وأدخلوا في المتشابهات المسائل المختلف فيها ولا زلت استشكله حتى كتبت فيها للغرب واغريقية فلم يأت جواب يشق ومن جملة الاشكالات الواردة أن جمهور مسائل الفقه مختلف فيها فيصير أكثر مسائل الشريعة من المتشابهات وهو خلاف وضع الشريعة وأيضاً لا تخلو في الغالب عبادة ولا أمر من أمور التكليف من خلاف يطلب الخروج عنه وفيه غاية الحرج فأجاب بعضهم بأن المراد المختلف فيه الذي دليل أقواله متساوية أو متقاربة وليس أكثر مسائل الفقه هكذا بل الموصوف بذلك قليل فكتبت له بأن ما قررت من الجواب غير بين لأنه إنما يجري في المجتهد وهو إنما يتورع عند تعارض الأدلة لا الأقوال فليس مما نحن فيه وأما المقلد فقد نص صاحب هذا الورع الخاص على طاب خروجه من الخلاف إلى الاجماع والعامي لا يدرى من الذي دليله أقوى ولا يعلم هل تساوت الأدلة أم لا لأن هذا لا يعرفه إلا أهل النظر وإنما بنى الاشكال على اتقاء الخلاف المتعدي به وهو كثير في مسائل الشريعة والذي لا يعتد به قليل كالخلاف في المتعة وربا النساء ومحاشي النساء^(١) ونحو ذلك وأيضاً تساوى الأدلة أو تقاربها أمر إضافي بالنسبة إلى نظر المجتهدين فلا يتحصل للعامي ضابط يرجع إليه فيما يجنبه عن الخلاف فلا يزال العامي في حيرة إن اتبع هذه الأمور وهو شديد جداً ومن يشاهد هذا الدين يغلبه ثم قال ومن تأمل هذا التقرير عرف أن ما أجاب به هذا الرجل لا يطرد ولا يجري في الواقع مجرى الاستقامة للزوم الحرج في وقوعه فلا يصح أن يستدل به والأمثلة كثيرة فاحتفظ بهذا الأصل فهو مفيد جداً وعليه ينبنى كثير من مسائل الورع وتميز المتشابهات وما يعتبر من وجوه الاشتباه وما لا يعتبرها الخ وكتب الاستاذ الشيخ محمد خضر التونسي في تعليقه على الموافقات مانصه قوله والأمثلة كثيرة أنكر جماعة

(١) ط جمع محشية وهي من الألفاظ المسكنى بها عن الاست ومنه حديث ابن مسعود محاشي النساء عليكم حرام

من الفقهاء دخول الورع في بسملة المالك في الصلاة أي الفريضة بحجة أنه لا يخرج من خلاف الإمام الشافعي إلا إذا قرأها معتقدا وجوبها كما أنكروا دخوله في مسح الشافعي جميع رأسه خروجا من خلاف المذهب المالكى لأنه لا يتخلص من خلاف هذا المذهب إلا أن يسمح الجميع باعتقاد الوجوب وحاول القرافي في قواعده تصوير الجمع بين المذهبين في الوجه الثاني فلم يهتد إلى وجه مرضى ومن المتعذر أن يجمع بين حكيم متضادين مثل الندب والوجوب في عبادة واحدة. ثم قال الزرقاني ومحل الكراهة إذا اعتقد أن الصلاة لا تصح بتركها ولم يقصد الخروج من الخلاف فإن قصده لم تكره سواء قرأها بنية أو لا بنية فرض ولا نقل أى لا يشترط ملاحظة أحدهما الخ ومثله في شرحه على العزية وأصل التقييد لسيدى (عج) إلا أن عبارة (ز) غير موافقه له قال الصعيدى في حاشيته على العزية ظاهره أن الكراهة عند وجود هذين القيدين وإنما تنفى عند انتفاءهما أو انتفاء أحدهما فيكون حاصله أنه إذا اعتقد أن الصلاة تصح بتركها لا كراهة ولو لم يقصد الخروج من الخلاف وأنه إن قصده لا كراهة وإن اعتقد أن الصلاة تصح بتركها وليس بصحيح فالناسب ما في (عج) وهو أن محل الكراهة إذا قرأها بنية الفريضة قصد الخروج من الخلاف أم لا وإنما تنفى الكراهة حيث قرأها لا بنية فرض ولا بنية نقل وقصد الخروج من الخلاف. ونحو هذه العبارة للشيخ (جس) على الفقهية وتقدم أنه لا يخرج من خلاف الشافعي إلا إذا قرأها بنية الوجوب وتقدم أيضا في كلام القرافي نفسه فالورع الفعل مع اعتقاد الوجوب حتى يحزى عن الواجب والشيخ (ن) رحمه الله تعالى سكت عن عبارة (ز) لأنها قد تؤول نعم أترض التقييد من أصله الذى هو المقصود بالذات فقال لم أر من قيد الكراهة بهذا والظاهر من كلام المازرى أنه يعترف بفعل المكروه لتكون صلاة صحيحة اتفاقا. وسكت عنه الرهونى وكذا شيخنا سيدى الحاج محمد كنون في اختصاره وقال شيخنا المحشى الصواب في فهم كلام المازرى أنه لا يقول بالكراهة مع نية الخروج من الخلاف لأمرين الأول أن المازرى ينزه عن فعل المكروه الثانى أن بقاء الكراهة ينافى ما صرح به غيره من الاستحباب مع النية المذكورة فلهذين الأمرين أولنا كلامه وإن كان ظاهره يقتضى بقاء الكراهة ولا يخفى ما في كل من الأمرين أما الأول فالذى ينزه عنه المازرى هو فعل المكروه عبثا وأما إذا كان لغرض شرعى كما هنا وهو صحة صلاته عند الشافعي كما صرح به فلا محذور فيه حتى ينزه عنه

المحفوظ لخبر ابن عباس مرفوعاً أول شيء كتبه الله في اللوح المحفوظ بسم الله الرحمن الرحيم وفي لفظ أول ما كتب القلم في اللوح المحفوظ بسم الله الرحمن الرحيم فاذا كتبتم كتاباً فاكتبوها أوله

وأما الثاني فمن قال بالكراهة كما لازرى لا يقول بالاستحباب ولا يبالي بمخالفة غيره وكذا من يقول بالاستحباب مثلاً فيثبت عدل المازرى عن النصريح بالاستحباب الى ما قاله فالظاهر منه أنه التزم الكراهة التي هي مشهور مذهب امامه لأمر ترجح عنده وهو صحة صلاته على كلا المذهبين وإن لم يثبت ذلك فعل المكروه لأنه أهون عنده وقد اعترف المحشى بنفسه أن ظاهر كلام المازرى بقاء الكراهة وقد ذكروا أنه أدرك رتبة المجتهد المطلق ومع ذلك لم يفت إلا بمشهور مذهب امامه ولاجل مراعاته الكراهة كان يعمل سراً في الصلاة الجهرية وقد زاد هذا الفرع مسألة البسملة تشعباً لكثرة الاختلاف فيه في هذا الزمان وأنت اذا عرفت مشهور مذهب امامك لا يلتبس عليك الأمر فاختر لنفسك ما يحلو وتتبع هذه المسألة يودى الى الاطناب والخروج عن الموضوع وفي هذا القدر كفاية والله أعلم. قوله (أول شيء الخ) هذا يدل على طلب الابتداء بها في الامور المهمة لأن الله تعالى بدأ بها. وقوله (فاذا كتبتم الخ) يدل على طلب تصدير الكتب بها واللوح المحفوظ قال الخازن هو أم الكتاب وانه نسخ الكتب (١) مسمى محفوظاً لأنه حفظ من الشياطين ومن الزيادة والنقص وهو عن عرش العرش. وقيل أم الكتاب هو علم الله تعالى القديم وهو الذي لا يتطرق اليه زيادة ولا نقصان بخلاف اللوح المحفوظ (٢) وهو المشهور قال تعالى (يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب) أى أصله الذي لا يتغير منه شيء والحاصل أنه اختلف في أم الكتاب فقيل علم الله تعالى القديم القائم بذاته تعالى ولا تبديل فيه ولا تغيير وقيل اللوح المحفوظ والاول هو المشهور المؤيد بطريق الكشف فقد سأل صاحب الابريز شيخه عن هذه الآية وذكر له ما قاله المفسرون فقال له لا أفسر لكم الآية إلا بما سمعت من النبي صلى الله عليه وسلم بالأمس فقال رضى الله عنه ان ما يقع في خواطر العباد مما يتعلق بالامور الكائنة على قسمين قسم لا يقع واليه الاشارة بقوله تعالى (يمحو الله ما يشاء ويثبت) وقسم يقع واليه الاشارة بقوله ويثبت يعنى أن الخواطر

(١) ط أى كتب الحفظه وفيها يقع الحو والاثبات على هذا القول (٢) ط وسمى محفوظاً على هذا القول لحفظه من الشياطين

وعن عكرمة كان الله ولا شيء معه فخلق النور وخلق منه القلم واللوح ثم أمر القلم أن يكتب قال وما أكتب يا رب قال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم فجعلها الله أماناً لخلقه ماداموا على قراءتها وروى أن أول ما كتب القلم في اللوح المحفوظ بسم الله الرحمن الرحيم إني أنا الله لا إله إلا أنا محمد رسول من استسلم لقضائي وصبر على بلائي وشكر نعمائي ورضى بحكمي كتبته صديقاً وبعثته مع الصديقين ومن لم يستسلم لقضائي ولم يصبر على بلائي ولم يشكر نعمائي ولم يرض بحكمي فليتخذ إلهاً سوائى . ومنها أنها أول ما نزل على النبي صلى الله عليه وسلم لخبر الطبراني أول ما ألقى على من الوحي بسم الله الرحمن الرحيم وانظره مع ما روى أنه

المتعلقة بالأمور الاستقبالية كنزول مطر وقدم قادم ووقوع حادث منها ما ينجب وهو المحو ومنها ما ينجب بالجيم وهو المثبت وعنده تعالى أم الكتاب وهو العلم القديم الذي لا ينجب هكذا فسره النبي صلى الله عليه وسلم فاعتمده واطرح ما سمعت من غيره وذلك لأنه كان سمع منه تفسيراً آخر قبل أفصح فيه عن حقائق عرفانية وروى البغوي بإسناد الثعلبي عن ابن عباس قال في صدر اللوح لا إله إلا الله وحده دينه الإسلام ومحمد عبده ورسوله فمن آمن بالله عز وجل وصدق بوعده واتبع رسله أدخله الجنة وقال واللوح لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء والأرض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وحافته الدر والياقوت ودفتاه ياقوتة حمراء وقلبه من نور وكلامه سر معقود بالعرش وأصله في حجر ملك ه خازن عند قوله تعالى (في لوح محفوظ) قوله فخلق النور أى نور النبي صلى الله عليه وسلم كما يدل عليه حديث ياعمر أتدرى من أنا أنا الذي خلق الله اللوح والقلم من نورى الخ ولا ينافى هذا ما تقدم عن ابن عباس أن اللوح من الدر والياقوت لأن الجميع من نوره صلى الله عليه وسلم فهي أنوار على شكل الدر والياقوت . قوله (وشكر نعمائي) بفتح النون والمد وأما بالضم فمقصورة ولذا يقال إذا فتحت مدت وإذا ضمت قصرت وفيه مناسبة لطيفة والنعمة بالكسر المسرة فهي من الأسماء المثلثة قال الشيخ حسن قويدر في منظومته

ودعة رخاء عيش نعمة واليد والمنة فهي نعمة

وقرة العين تسمى نعمة ونعمة مسرة بالكسر

وزاد بعضهم في رواية الحديث وليخرج من بين أرضى وسماي . قوله (وانظره مع ما روى الخ) أصل هذه المعارضة للشيخ (حسن) في شرح الرسالة ولم يجب عنها وأجاب عنها (ش) بما

صلى الله عليه وسلم كان يكتب باسمك اللهم حتى نزل بسم الله مجراها فكتب بسم الله فلما نزل قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن كتب بسم الله الرحمن فلما نزلت آية النمل كتبها كاملة ذكره في النشر وقد يجاب بأن حديث الطبراني إشارة لآية اقرأ باسم ربك لا أنها نزلت بهذا اللفظ . ومنها أنه صلى الله عليه وسلم كان يصدر بها كتبه إلى ملوك الآفاق ككتابه لهرقل وكسرى كما في الصحيح . فحسن الابتداء بها . ومنها العمل بحديث الخطيب وغيره عن

يأتي لكن الصواب ابقاء حديث الطبراني على ظاهره وأما ما ذكره ابن الجزري في كتابه النشر في القراءة العشر فلا أصل له قال ابن حجر وقد جمعت كتب النبي صلى الله عليه وسلم إلى الملوك وغيرهم فلم يقع في واحد منهم البداءة إلا بالبسملة . قوله (كما في الصحيح الخ) لفظ الصحيح إذا أطلق عند المتأخرين ينصرف لصحيح البخاري لكونه صار علما بالغلبة عليه لأنه أصبح كتب الحديث ويليه مسلم والكتابة لهرقل وكسرى مذكورة في (خ) وأما التصريح بالبسملة فأنما صرح بها في كتابه لهرقل وأما الكتابة لكسرى فالذي في (خ) أنه لما بلغه كتاب النبي صلى الله عليه وسلم مزقه قال ابن المسيب فحسبت أن النبي صلى الله عليه وسلم دعا عليهم أن يمزقوا كل ممزق فكان الأمر كذلك ه نعم صرح بها غيره فقول (ش) كما في الصحيح يعني في الجملة أو المراد الحديث الصحيح مطلقا سواء كان في (خ) أم لا فهو من قبيل حذف الموصوف ويأتي (لش) نظيره في حديث لا عدوى حيث قال وكلها في الصحيح . قوله (بحديث الخطيب وغيره أي كالسيوطي في جامعه قال المناوي وسنده حسن والرهاوي في الأربعين وابن بشكوال في فرائده وحسنه أيضا السبكي في الطبقات والنووي في الأذكار قال روى موصولا ومرسلا ووصفه ابن حجر الهيثمي في شرحه على الهمزية بالحسن والصحة ومع هذا كله قال خاتمة الحفاظ سيدي ادریس العراقي مدار طرقهم على رجل قال فيه بعض الحفاظ ليس بشيء وآخر ضعيف وآخر جهله الحفاظ ابن حجر أي العسقلاني ولهذا جزم ابن حجر بأن أسنده واه وهو الشديد الضعف ولا يعمل به حتى في فضائل الأعمال . نقله (ط) وسلبه لكن أطبق المتأخرون على قبوله وتوجيه الابتداء بالبسملة به ولم يلتفتوا الكلام ابن حجر مع إطلاعهم عليه اعتمادا على مقاله أهل الحديث قال السيوطي صرح غير واحد بأن من دليل صحة الحديث عمل أهل العلم به وإن لم يكن له اسناد وقال ابن عبد البر يجوز العمل والاحتجاج بالحديث الذي تلقاه

أبى هريرة رفعه كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع وفي لفظ فهو أبتر وفي آخر
أجزم فنقول تأليف هذا الكتاب أمر مهم وكل أمر مهم يتطلب بداءته بالبسملة ينتج تأليف هذا الكتاب

العلماء بالقبول وإن لم يكن له اسناد أصلاً ومثله للباجي في المتقى نقله عنه الرهوني عند قول
(خ) كييع وسلف مع أن جماعة قالوا بحسن اسناده كما تقدم ولهذا اعتنى (ش) بشرح بعض
ألفاظه ونحن نكمل ما بقي بحول الله تعالى فنقول كل للاستغراق الافراد والمراد بالأمر ما هو
أعم من القول والفعل كما صرح به غير واحد كما في قوله تعالى (وشاورهم في الأمر) لا ما قابل
النهى فهو واحد الأمور لا واحداً وأمر وذى بمعنى صاحب وقوله (لا يبدأ فيه) هكذا في رواية
وفي أخرى لا يبدأ به بالتاء وبه وهو صفة لأمر ثانية فهو جرى على الأحسن من تقديم النعت
بالمفرد على النعت بالجملة وقوله به أو فيه أى بسببه ونائب فاعل يبدأ ضمير مستتر يعود على أمر
لأن الغالب رجوع الضمير الى المضاف مالم يكن لفظ كل والا فالغالب رجوعه للمضاف اليه
وفائدة الاتيان بالظرف مع صحة تركه افادة أن المطلوب التسمية في ابتداء الأمر ذي البال بسبب
هذا الأمر لا مطلق وجود التسمية في ابتدائه ولو بسبب آخر بحيث يكون هو غير منظور اليه
عند التسمية وقوله (ببسم الله الخ) يروى بإميين بادخال باء التعدية على باء البسملة لقصد حكاية
لفظها كاملة وبياء واحد فعل الرواية الأولى المطلوب البدء بلفظ باسم الله وإذا دخلت عليها الباء
الأولى لأنه (ح) في تأويل اسم مفرد وكانت الباء الثانية من مدخول الأولى لا نفس مدخولها
فلا يقال كيف دخل الجار على الجار وعلى الرواية الثانية المطلوب الابتداء باسم الله أى اسم كان
وينبغي ارجاع الأولى للثانية بجعل القصد فيها التمثيل لا التقييد ويؤيده حديث لا يبدأ فيه
بذكر الله وقوله (فمواخ) دخلت الفاء في الخبر لشبهه المبتدأ هنا باسم الشرط في العموم وقوله (وفي
لفظ الخ) ظاهره أن كل رواية أولها ما ذكر وإنما الاختلاف في الأخير وفيه تسامح لأن
أول الحديث المختوم بأقطع كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم أقطع بدون ضمير
وأول المختوم بأبتر كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله الخ أبتر بياء واحدة وأول المختوم بأجزم كل
أمر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله الخ فهو أجزم قاله الصعدي وغيره وقوله (فنقول الخ) إشارة الى
قياس اقتراي من الشكل الأول ودليل الصغرى المشاهدة ودليل الكبرى الحديث المذكور فان قيل
امثال الحديث يحصل بالتلفظ بها فلا حاجة الى الكتابة أجيب بأن الحاصل بالتلفظ أصل الامثال

تطلب بدائته بالبسملة ومعنى ذى بال شأن عظيم وحال يهتم به فالبال الشأن والتكثير للتعظيم
أوالبال بمعنى القلب والاضافة لشبه الملك أى كل أمر يشغل قلباً حتى كأنه مالك له وقوله تعالى
(وأصلح بالهم) يحتمل المعنيين أى أصلح شأنهم أو قلبهم والأبتر فاقد الذنب من نوع ماله ذنب والاقطع
مقطوع اليد والأجذم أشلهما شبه الأمر المهم الفاقد للتسمية بذى العيب المنفر بجامع النقص والحقارة

لا كما لأنه لما كان لكل موجود وجودات أربع عينية وذهنية ولفظية وخطية ناسب أن يصدر كل واحد
منها باسمه تعالى فكانه أشير بذكر اسمه الى أن أول الأعيان ذاته تعالى وأول المعارف معرفته
تعالى وأول الأذكار ذكر اسمه وأول النقوش نقش اسمه . قوله (ومعنى الخ) مبتدأ وشأن خبره
وهو على حذف مضاف أى صاحب شأن وقوله فالبال الشأن هذا الاحتمال هو الظاهر ولذا
صدر به ويؤيده قول النهاية فى تفسير ذى البال أى شرف يحتفل ويهتم به . قوله (بمعنى القلب)
يحتمل أن المراد قلب متعاطى ذلك الأمر كما قرر (ش) ففى إضافته الى الأمر مجاز عقلي وهو اسناد
الشيء الى غير من هوله ويحتمل أن المراد قلب ذلك الأمر تشبيهاً لحالته المهم بها بالقلب فى
الشرف فتكون استعارة تصريحية أو تشبيهاً فى النفس للأمر المهم بانسان فى الشرف مع الرمز
الى المشبه به بشيء من لوازمه وهو القلب تخيلاً فقيه استعارة مكنية قال الهلالى ولا يخفى أن الأول
بعيد والثانى ركيك فالأولى تفسير البال بالشأن . قوله (فاقد الذنب الخ) أى بقطع أو خلة
وفيه رمز الى أن نقصان الأول يؤدى الى نقصان الآخر . قوله (مقطوع اليد) أى سواء كان
بجذام أو غيره . قوله (والأجذم أشلهما) الموافق لكتب اللغة وللروايتين الباقيتين تفسيره
بمقطوع اليد أو الذهاب الأنامل كما فى ق ونصه الأجذم المقطوع اليد أو الذهاب الأنامل
ثم قال والجذام كغراب علة تحدث من انتشار السوداء فى البدن كله فيفسد مزاج
الأعضاء وهيأتها وربما انتهى الى تآكل الأعضاء وسقوطها عن تقرح جذم كعنى فهو مجذوم
ومجذم وأجذم وهم الجرهرى فى منعه انتهى يعنى أجذم لمن أصابه الجذام وأما فى قطع
اليد فيقال ذلك فيه كما فى المصباح ومقاله الجوهري حكاه فى المصباح بقوله قالوا ولا يقال فيه من
هذا المعنى أجذم اه ولم يتعقبه وفسر الهلالى الأجذم بمقطوع الأنف والكل صحيح لأن الجذم
فى اللغة هو القطع فلو فعل (ش) نحوه لأصاب وسلم من التكرار فى تفسير الحديث الذى فر
منه والشلل هو بطلان حركة اليد بسبب غلة قال فى المصباح شلت اليد شللاً ويدغم المصدر

إلحاقاً للمعنى بالحسنى لمزيد الإيضاح وهو تشبيهه بليغ بحذف الأداة وليس باستعارة للجمع بين طرفي التشبيه وقيل استعارة على أن الأصل فهو ناقص كالأقطع مثلاً فالمشبه هو الناقص فطوى وعبر عنه بلفظ المشبه به أعني الأقطع مثلاً فكان استعارة حقيقية على الخلاف في التشبيه البليغ والأمر بابتداء الأمور المهمة بالبسملة مأخوذ من الحديث بطريق الكناية وهي أبلغ من التصريح لأنه إذا كان غير المبدوء بها ناقصاً شرعاً كان المبدوء بها هو الكامل شرعاً فيكون هو المطلوب شرعاً فيأزم طالب الابتداء بها وهو المراد وخرج بالتقيد بقوله

أيضاً إذا فسدت عروقتها فبطلت حركتها ورجل أشل وامرأة شلاء وفي نظم الفصيح لابن مرحل شلت اليد ومعنى الشلل تقابض الكف ببعض العلل

قوله ((بليغ)) أي على مذهب الجمهور في نحو قولنا زيد أمد وهو مأخوذ من المبالغة أي بولغ في ذلك التشبيه حتى حذفت الأداة منه ووجه الشبه ويقال له أيضاً المؤكد قال في التلخيص في الخاتمة. وأعلى مراتب التشبيه في قوة المبالغة باعتبار ذكر أركانه حذف وجهه وأداته فقط أي بدون حذف المشبه ويطلق البليغ أيضاً على ما كان وجه الشبه فيه بعيداً غريباً كما في التلخيص أيضاً سمي بليغاً لتخاطب البلغاء به أو لوصوله لدرجة القبول وليس المراد المطابق لمقتضى الحال لأن البلاغة بهذا المعنى لا يوصف بها إلا الكلام والمتكلم والتشبيه ليس واحداً منهما. قوله ((للجمع الخ)) أي لأن الاستعارة إنما تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له بالكلية ويجعل الكلام خلواً عنه صالحاً لأن يراد به المنقول عنه والمنقول إليه لولا دلالة الحال أو فخوى الكلام ومن ثم ترى الشعراء المفلقين يتناسون التشبيه ويضربون عنه صفحاً. قوله ((وقيل استعارة)) جوز ذلك السعد في كل موضع جمع فيه بين طرفي التشبيه واختار بهاء الدين في عروس الأفراح التفصيل فقال الذي يتضح لي أنه الصواب أن ذلك على قسمين فتارة يقصد التشبيه فتكون أداته مقدرة وتارة يقصد به الاستعارة فلا تقدر ويكون الأسد مستعملاً في حقيقة ويكون زيد والأخبار عنه بما لا يصلح أن يكون له حقيقة قرينة صارقة إلى الاستعارة دالة عليها فإن قامت قرينة على حذف الأداة صرنا إليه والافتح بين إضمار واستعارة والاستعارة أولى اهـ. قوله ((على الخلاف في التشبيه الخ)) أي في الأمثلة التي تحتل الأمرين. قوله ((وهي أبلغ)) أي لأنها

له بال أمران أحدهما مانهى عنه ولو كراهة فتكره في المكروه والمحرم أو تحرم فيهما أو تكره في المكروه وتحرم في المحرم أقوال ذكرها في (ضريح) بل قال التفتازاني في شرح النسفية من سمى عند الزنا أو شرب الخمر يكفر والشعر أن كان محرماً فكفيره من المحرمات في كراهة البسملة فيه أو منعها وإن احتوى على علم أو وعظ ندب فيه كسائر كتب العلم وإلا فأجازها فيه ابن جبير ومنعها الشعبي وقال الزهري السنة أن لا يكتب في الشعر بسم الله الرحمن الرحيم وإنما تشرع في المحرمات والمكروهات تنزيهاً لاسم الله تعالى والثاني كل محقر كحركة يد أو رجل تيسيراً على العباد إذ لو طلبت مع كل حركة وسكون لزم غاية الحرج وفي (ضريح) لا تشرع في الأذان والحج والذكر والدعاء الحديث من العام المخصوص وبه يسقط ما يقال من المهم شرعاً البسملة

كدعوى الشيء بيئته كما قرره (ش). قوله (أو تكره في المكروه الخ) هذا القول هو الصواب لأن الوسيلة تعطى حكم مقصدها. وقوله (بل قال السعد الخ) يتعين حمل كلامه على من فعله استخفافاً باسم الله تعالى وقد نص هو بنفسه على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة بذنب. قوله (والشعر الخ) هذا التفصيل هو الصواب وأصله للخطاب في شرح المختصر ونصه واختلف القدماء فيما إذا كان الكتاب كله شعراً هل يبدأ بالتسمية فجاء عن الشعبي منع ذلك وعن الزهري مضت السنة الخ وعن سعيد بن جبير جواز ذلك وتبعه الجمهور وتبعه الخطيب اه من فتح الباري قلت وهذا في غير الشعر المحتوى على علم أو وعظ فهذا لا يشك في دخوله في كتب العلم وفي غير الشعر المحرم فلا تشرع فيه اه كلام الخطاب الخ ويدخل في المشتمل على علم أو وعظ ما شتمل على مدح النبي صلى الله عليه وسلم. قوله (والذكر والدعاء) اعترض عليه فيهما لأن القرآن من أعظم الذكر وقد شرعت فيه وكذا الدعاء فقد ورد لا يرد دعاء أوله بسم الله الرحمن الرحيم ذكره صاحب كتاب الفوائد والطرباطي في شرح خطبة الألفية وأجيب عن الأول بأن المراد بالذكر غير القرآن وإليه ينصرف الذكر عند الإطلاق ويؤيده ما يأتي عن الزرقاني حيث جعل التلاوة مما تشرع فيه البسملة والذكر مما لا تشرع فيه وأما القرآن فالبسملة منه في الجملة على ما مر بيانه والذي جرى عليه عمل القراء في زماننا أنهم ان ابتدؤا القراءة من أول السورة غير براءة ذكروا البسملة وإلا اقتصروا على الاستعاذة وإن كان الشاطبي ذكر التخيير في غير السور فقال

فتشرع لها البسملة وتشرع للثانية ثالثة وهلم جرا فيتسلسل والحاصل أن الأفعال باعتبار التسمية ثلاثة أنواع مالا تشرع فيه لشرفه بنفسه ومالا تشرع فيه لحقارته شرعاً أو طبعاً أو ما تشرع

ولا بد منها في ابتدائك سورة سواها وفي الأجزاء خير من تلا
وعن الثاني بأن الاستشهاد بالحديث على طلبها في الدعاء يتوقف على ثبوته في كتب الحديث ومعرفة
حاله هل يحتاج به أم لا وعلى تقدير ثبوته فالدعاء لا يخلو من الابتداء باسم الله تعالى نحو يا رب ارحمنا أو
اللهم اغفر لنا وذلك كاف وكذلك يقال في الذكر لأن المطلوب هو الافتتاح في الأمور المهمة
بذكر الله تعالى لا بخصوص البسملة أو الحمدلة كما يدل عليه حديث لا يبتدأ فيه بذكر الله كما يأتي
(لش) في أجوبة تعارض حديث البسملة والحمدلة ولذا جرى عمل الناس على ترك البسملة في
الذكر والدعاء فان ذكرت فزيادة خير والظاهر أن هذا كله إنما هو تقريب لأجل الضبط
والا فالمدار على ما ورد عن الشارع والله أعلم . قوله (من العام المخصوص) الفرق بينه وبين
العام الذي أريد به المخصوص ما أشار إليه ابن السبكي بقوله والعام المخصوص عمومه مراد
تناولا لاحكام والمراد به المخصوص ليس مراداً أى لاتناول ولا احكام بل كلى استعمل في جزئى
ومن ثم كان مجازاً قطعاً اه . قوله (ثلاثة أنواع) أى وان كان كل من الثانى والثالث ينقسم إلى
نوعين كما يؤخذ من كلامه فالأقسام خمسة بحسب البسط وذكر البقورى في اختصار الفروق
تقسيم آخر فقال القاعدة الثانية تفرق فيها بين ما يسمل فيه مما لا فنقول أفعال الهباد اما قربات أو
محرمات أو مكروهات أو مباحات فالمباحات جاءت بالبسملة في بعضها كالأكل والشرب والجماع
والحث على ذلك في بعضها أكد من بعض ولم يأت في كل شئ من المباح ومالم يأت فيه فحسن
للإنسان أن يستعمله ليجد بركته وأما المحرمات والمكروهات فتكره وأما القربات فقد جاء
في بعضها وأكد فيه كالذبج وجاء عند قراءة القرآن واختلف فيه في بعضها كالغسل والوضوء
والتييم وليس مشروعا عند الأذكار ولكنه أن استعمل فحسن اه فجرى على أحد الأقوال في
المحرمات والمكروهات وعلى أنها لا تشرع في الأذكار كما قاله فى (ضيق) . قوله (مالا تشرع
فيه) لشرفه من هذا القسم الصلاة الفريضة عند الامام مالك فقط كما قاله المحقق الهلالى وأما
عند الشافعى فتطلب فيها ولا يمنع من طلبها تقدم تكبيرة الاحرام عليها تبعاً للشارع فالابتداء
بالتكبيرة عنده حقيقى وبالبسملة اضافى وكذا يقال فى النافلة عند الإمامين . ما هذا معنى كلام

فيه للاهتمام به شرعاً أو طبعاً وفي الحديث المذكور حصن للعبد على التعاق في كل ما يحاوله من المهمات بربه الذي يده تيسير كل عسير والنعم كلها عاجلها وآجلها جليلها ودقيقها وحث على

الهلالي خلافاً لمن لم يتأمله فاعترض عليه بأن الفريضة خارجة من الحديث عند مالك وغيره لأن المطلوب ابتدائها بالتكبير . قوله (وما تشرع فيه الخ) أشار الشيخ خليل الى جملة من ذلك فقال في مستحبات الوضوء وتسمية وتشرع في غسل وتيمم وأكل وشرب وذكاة وركوب دابة وسفينة ودخول وضده لمنزل ومسجد ولبس وغلق باب وإطفاء مصباح ووطء وصعود خطيب منبرا وتغميض ميت ولحده اه زاد الزرقاني وتلاوة ونوم وابتداء طواف وصلاة نافلة ودخول خلاء وخروج منه ولا تشرع في حج ولا عمرة وأذان وذكر وصلاة ودعاء قاله (تت) ونظم أبو العباس المقرئ جملة من ذلك فقال

وتسمية الرحمن جل جلاله	لنا شرعت فأحرص عليها وواصل
لدى الأكل والشرب الذين تجملا	وغسل بها حال الطهور لغاسل
وعند ركوب جاز في الشرع فعله	على البر أو في البحر ثم لداخل
إلى مسجد أو يتسه ولبسه	ونزع واغلاق لباب المنازل
وإطفاء مصباح ووطء حليته	له وصعود منبر خير حامل
وتغميض ميت ثم في اللحد جعله	خروج من المرحاض ثم لداخل
وعند ابتداء للطواف بكعبة	لها شرف الرحمن تشریف عادل
وعند وضوء ثم عند تيمم	ونحر فواظب كالحبيب المواصل
وبعد صلاة الله ثم سلامه	على المصطفى المختار خير الأفاضل

وقسموا أيضاً الأفعال التي تبدأ بالبسملة إلى قسمين ما تكمل فيه البسملة وما لا تكمل ونظم ذلك بعضهم بقوله

فبسمل بالرحمن في الأكل والشرب	ذكاة وضوء والجماع أخوا الفضل
ركوب سفينة مطايا ونحوها	وفي غير ذا المعدود زدها بلا فضل

قوله (وفي الحديث المذكور الخ) ومن أسرار ذلك أيضاً أن العبد إذا أراد التلبس بعمل صالح تعرض له الشيطان ليصدّه عنه فإن لم يقدر على ذلك تحيل عليه في إفساد نيته وقطع إخلاصه

التبرى من الحول والقوة وعلى قدر تحقق العبد بهذا المعنى تنفعل له الأشياء وتسخر له المكونات والعكس بالعكس في الحكم ما توقف مطلب أنت طالبه بربك ولا تيسر مطلب أنت طالبه بنفسك وقد قالوا بسم الله من العارف بمنزلة كن من الرب تعالى ولذا قد يغنيهم الذكر الدال على التبرى عن قوت الاشباح قال أبو يزيد لقيت فتى في العلواف فقلت من أنت قال من خراسان قلت ما طعامك قال بسم الله قلت فما شربك قال بسم الله قلت فما لباسك قال بسم الله ثم خرميتا فاذا في جيبه رقعة فيها بسم الله الرحمن الرحيم فوقف متعجباً فنوديت يا أبا يزيد هذا الفتى بسم الله ربنا وبالألوية خلقناه وبالرحمانية رزقناه وبالرحيمية عرفناه فانه ولي اخترناه وأنشدوا

أنت وردى إذا ظمئت الماء وقوتى إذا أردت الطعاما

وإذا كنت أنت قوتاً لعبد كان عبداً له الكمال تماماً

فبدت للعباد منه علوم كانت فيها مقدماً واماماً

وإذا كان مضناً منك هذا كان ما يبتغى سواك حراماً

والكلام على البسمة طويل الذيل وقد أفردت بالتأليف ولاكثر الفنون العلمية تعلق بها فلتقتصر

فشرع الابتداء باسم الله تعالى في الأفعال المهمة وقد ورد اذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم هرب الشيطان وتصاغر حتى يصير أقل من ذباب . قوله (وعلى قدر تحقق الخ) قال في الحكم العطائية تحقق بأوصافك يمدك بأوصافه وفي الحديث (ولا يزال عبدى يتقرب الى بالنوافل حتى أحبه فاذا أحبته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به الحديث) قوله (وقد قالوا) أى الصوفية وقوله (بمنزلة الخ) أى فاذا قال على شئ بسم الله مع نية صادقة وهمة خارقة تكون له بركة اسمه تعالى وسريان المدد الربانى . قوله (قال أبو يزيد الخ) هذه كنيته واسمه طيفور بن عيسى ومن كرامته أن من عرف اسمه دخل الجنة كما أخبر بذلك عن نفسه انظر التعريف به فى طبقات الشعرانى . قوله (طويل الذيل) قال فى المصباح ذال الثوب يذيل ذيلاً من باب باع طال حتى مس الأرض ثم أطلق الذيل على طرفه الذى يلى الأرض وإن لم يمسه تسمية بالمصدر فشبه (ش) الكلام على البسمة بمن له ذيل طويل استعارة مكنية لا يخفى تقريرها قوله (ولاكثر الفنون الخ) زاد (جس) على الرسالة فأهل الرسم تكلموا على حذف ألف اسم وألف اسم الجلالة وألف الرحمان وأهل البيان تكلموا على انشائها وخبريتها وتقديم متعلق الباء

على مائس الحاجة اليه فنقول الباء للاستعانة وهي الباخلة على آلة الفعل حقيقة نحو كتبت بالقلم

وتأخيره وتقديم العلم على الوصفين بعد والوصف الأول على الثاني وأهل الأصول تكلموا على كونها آية من الفاتحة أم لا وأهل التصريف تكلموا على لفظ اسم هل هو من الأسماء التي حذفت أوائلها أو أعجزها وأهل النحو على إعرابها وما يجوز فيها من أوجه الأعراب وهل اسم الجلالة منقول أو مرتجل وهل الرحمان صفة أو علم وأهل الفقه تكلموا على حكم الابتداء بها وأهل أصول الدين على ما فيها من الأوصاف هل هي راجعة إلى صفة قديمة وهي إرادة الانعام أو حادثة وهي الانعام ولطول الكلام عليها أفردت بالتأليف فأغنانا ذلك عن تتبع مسائلها وهو تنبيه بقليل على كثير لأنه لم يذكر جميع الفنون التي لها تعلق بها واقتصر في الفنون التي ذكرها على بعض المسائل كما يؤخذ من قوله فأغنانا ذلك الخ وقد تكلم عليها العلامة أبو سعيد الخادمي في رسالته التي اختصرها الشيخ عايش من ثمانية عشر علما وهي اللغة والوضع والاشتقاق والصرف والنحو والمعاني والبيان والبديع وأصول الدين وأصول الفقه والمنطق وآداب البحث والفقه والتفسير والاسناد وعلم القراءة وعلم الحديث والتصوف ويفهم من قول (ش) أكثر الفنون أن بعض الفنون لا تعلق لها بالبسملة لكونها ليست من موضوعه كالحساب والعروض والفرائض قال الشيخ الأمير في حاشيته على الشنشوري تكلف بعضهم الكلام على البسملة من هذا الفن يعني الفرائض ومادري أنها ليست من موضوعه أي التركات ولعمري ما أبرد ما جاء به في نحو قوله الباء باثنين وهي عدد من يرث الربع وهكذا فهو كمن يبحث عنها في العروض ويقول بسم وتد مفروق ونحو ذلك ولقد تذكرت بذلك قول الأدباء أن البياض إذا اشتد كان برصا ه نقله الهمزوري في حاشيته على الكافي وإذا تكلم الإنسان عليها بفن يناسبها فينبغي أن يقتصر على مائس الحاجة اليه لأن تتبع ما يتعلق بها من ذلك الفن يؤدي إلى الطول وقد تكلم العارف بالله سيدي محمد البكري على نقطة الباء في ألفي مجلس ومائتي مجلس وهو قليل بالنسبة لما اشتملت عليه وقد قالوا إن معاني الكتب السماوية في القرآن ومعاني القرآن في الفاتحة ومعاني الفاتحة في البسملة ومعاني البسملة في الباء ومعاني الباء في نقطتها وقد تكلمنا أولا على البسملة بطرف مما يناسب هذا الفن وقولهم معاني الكتب أي يعني بدون بسملة وكذا يقال فيما بعد . قوله ((الباء للاستعانة الخ))

أو مجازاً نحو فعلت هذا بعون الله ومنه ما نحن فيه لأن المؤمن لما اعتقد أن الفعل لا يتم في المعنى إلا بذكر اسم الله عليه صار اسم الله كالآلة التي يستعان بها على الفعل فيتوقف عليها أو للمصاحبة

ترد الباء لأربعة عشر معنى ذكرها في (ق) وابن هشام في المغنى وجمعها بعضهم بقوله

تعد لصوقاً واستعن بتسبب وبدل صحاباً قابلوكم بالاستعلاء

وزد بعضهم أن جاوز الظرف غاية يميناً تحز للبا معانيها كلا

وفي البيتين إشارة لطيفة وهي أن الإنسان لا ينبغي له أن يترك الأسباب ويبقى لاصقاً بالأرض قال تعالى لمريم (وهزي إليك الآية) وأنه إذا كان له أصحاب ثم تكبروا واستعلوا عليه اغتراراً بمأثم أو جاههم فانه يبدلهم بغيرهم فان جاوز بعضهم الحد في الاستعلاء لحقه وطيشه فزده يميناً بالله لا تصاحبه أبداً ولم يذكر سيديويه في كتابه من معاني الباء إلا الالصاق فبقي المعاني عنده مجاز ولا ينافيه ذكر صاحب (ق) جميع المعاني لأن اصطلاحه أن يذكر معاني اللفظ سواء كانت حقيقة أو مجازاً والفرق بينهما يطلب من خارج وقد اعتنى الزمخشري في الأساس بالفرق بينهما فمن أراد أن يعرف معنى لفظ هل هو حقيقة أو مجاز فلينظره ثم انه ليس المراد بالاستعانة هنا طلب العون بل المراد كون مدخولها واسطة في حصول الفعل على الوجه المعتد به كما قرر (ش) قوله ((أو للمصاحبة الخ)) باء المصاحبة هي التي يصح في موضعها مع ويغنى عنها وعن مصحوبها الحال كقوله تعالى ((اهبط بسلام منا)) أي مع سلام أو مسلماً من المكاره من جهتنا أو مسلماً عليك والمراد بالمصاحبة هنا بقرينة المقام المصاحبة على وجه التبرك والمصطحبان الشخص والاسم الشريف كما قاله أبو حفص القاسمي لا الاسم والتأليف لانه يتأخر كثيراً قوله ((لا ينبغي فيه الخ)) أجيب بأن الآلة لها جهتان جهة توقف الفعل عليها وجهة تبعية فروعي في الاستعانة الجهة الأولى ودفع بأن ما فيه سوء أدب لا يرتكب وان أريد به معنى صحيحاً وبأن مراعاة إحدى الجهتين دون الأخرى مما يندق عن افهام العوام ورد بأن المقام ليس فيه إطلاق اسم الآلة على اسمه تعالى فان غاية ما فيه أن الناطق بالبسملة يعتقد بالاستعانة أن اسم الله تعالى هو الواسطة في حصول مطلوبه وهذا لا يندق عن افهام العوام وان كان مآل المعنيين واحداً وهو التبرك وقد أطلال أرباب حواشي الكشف والبيضاوي في توجيه كل واحد من الاستعانة والمصاحبة

وهي أولى لأن الآلة لا تقصد لذاتها بل لغيرها واسم الله تعالى لا ينبغي فيه ذلك والمجروور في موضع نصب معمول المحذوف فعل لأن الأصل في العمل له خاص أي من لفظ ما أريد الشروع

ولاحاجة إلى ذلك مع ما علمت من اتحاد المآل قاله العلامة الهلالي . قوله ((والمجروور الخ)) إنما خص المجروور لأنه هو الذي عمل فيه العامل بواسطة حرف الجر فالحرف لا دخل له في النصب نعم إذا كان الجار والمجروور نائباً عن الخبر أو الوصف أو الحال فالمجموع في محل المنوب عنه فإذا قلت زيد في الدار فمجموع الجار في محل رفع لنيابته عن الخبر والدار وحدها في محل نصب بالعامل ولا غرابة في ذلك لأن الشيء مع غيره غيره وحده . قوله ((المحذوف)) إنما التزم حذفه لكثرة الاستعمال فهو كلام جرى مجرى المثل كقولهم الكلاب على البقر ولهم المعنى بدونه ولتذهب نفس السامع كل مذهب يمكن ولأن المقصود هو المتعلق بالكسر كما يأتي عن الشيخ عبد القاهر الجرجاني . قوله ((فعل)) هذا مذهب الكوفيين قال في المغنى وهو المشهور في التفاسير والأعاريب . ورجح بقلة الحذف فانه كلمتان ككلمة واحدة الفعل والفاعل المستتر بخلاف تقديره اسماً فثلاث المبتدا والمضاف إليه وهو الياء والخبر وبأن الأصل في العمل للأفعال كما عند (ش) وبكثرة التصريح به فعلاً كما في (اقرأ باسم ربك) (باسمك رب) وضعت جنبي) كما ورد في الحديث وبأن الجملة عليه مضارعية مفيدة بطريق غلبة الاستعمال للتجديد الاستمراري الأنسب بالمقام من الدوام المستفاد من الاسمية بالطريق المذكور وقدره البصريون اسماً لأن المقام مقام ابتداء يناسب المبتدا الاصطلاحي ولأن الجملة الاسمية تدل على الثبوت والدوام . قوله ((خاص)) أي لأنه ان أمكن كان أولى من العام لأن فيه رعاية وصف الخصوصية ولأن ما بعد التسمية ينبي عنه فهو قرينة على المحذوف وهذا هو الصواب في التعليل دون قوله ليفيد تلبس الخ يعني أنه لو قدر عاماً نحو ابتدئ . كانت التسمية قاصرة على ابتداء التأليف مثلاً ولا تنسحب على جميعه قال الهلالي في شرح القادرية وفيه نظر لأن حصول البركة في الفعل المبدوء باسم الله تعالى جعل من الشارع لا بوضع اللغة والشارع إنما علق عدم البركة على عدم الابتداء بها لا على عدم مصاحبة الفعل كء فافاد أن البركة تحصل بالابتداء به سواء قدر العامل من مادة الابتداء أو غيره أو ذكر اسم الله تعالى على وجه لا يحتاج لتقدير متعلق كأحمد الله وأستعين به ونحوه لابن عرفة في تفسيره قال ان تقدير ابتدئ

فيه ليفيد تلبس التسمية بالفعل جميعه مؤخر ليفيد الاهتمام باسم الله تعالى والاختصاص الذى هو قصر قلب ردا على المشركين حين كانوا يبتدون باسماء آلهتهم كالكالات والعزى ويدل على الامور الثلاثة ما فى الحديث (باسمك ربى وضعت جنبي وباسمك أرفعه وفى آخر باسمك احيا باسمك أموت) فيقدر هنا أنظم أو أولف و يقدر القارىء أقرأ فساغ الحذف فى كل مقام

يساوى أولف مثلا بسبب أن الله تعالى جعل هذا اللفظ الذى هو البسملة أو الحمدلة لمن بدأ به مصحوب البركة على جميع الفعل لأن مقتضى الحديث ذلك أذفيه الحضر على الابتداء وماذاك إلا أن وضعه فى البدء يحصل هذا المعنى المقصوده نقله العلامة العطار فى حواشيه على المحلى وقد كنت استشكل ما ذكره (ش) تبعا لغيره حتى وقفت على كلام الهلالى فقطعت بعدم صحته قوله (ليفيد الاهتمام) قال فى التخليص والتخصيص لازم للتقديم غالبا أى تقديم المعمول ثم قال ويفيد أى التقديم وراء التخصيص اهتماما بالمقدم ولذا يقدر المحذوف فى بسم الله مؤخرأه أى بأن يقال التقدير بسم الله افعل كذا ليفيد مع الاختصاص الاهتمام لأن المشركين كانوا يبدون باسماء آلهتهم كالكالات والعزى فقصده الموحّد تخصيص اسم الله بالابتداء والاهتمام للرد عليهم والفرق بين الاهتمام والاختصاص أن الثانى يقتضى الرد على مدعى الشركة دون الأول وأما تقديم الفعل فى قوله تعالى (اقرأ باسم ربك) فلتقديم أهمية المقام على أهمية الذات اذا لآم فيه الأمر بالقراءة كما يأتى (لش) فى الكلام على الحمد لله ولو قدمه هنا وأحال عليه فيما يأتى كان أحسن ولذا ذكره صاحب التخليص عقب ما مر عنه فقال وأورد اقرأ باسم ربك وأجيب بأن الأهم فيه القراءة وبأنه يتعلق بأقرأ الثانى ومعنى الأول أوجد القراءة أى منزل منزلة اللازم ويأتى الكلام على ذلك ان شاء الله تعالى واختار بعضهم تقدير المتعلق فى البسملة مقدما منهم الألوسى فى تفسيره روح المعانى لأنه علة بتعليل ليس بظاهر. قوله (قصر قلب الخ) قال (د) على السعد القصر هنا ينظر فيه لأجوال المخاطب فهو قصر قلب ان كانوا يعتقدون أن البركة تحصل بالابتداء بخير اسم الله تعالى وقصر افراد ان اعتقدوا أنها تحصل بالابتداء باسم الله تعالى وباسم غيره وقصر تعيين ان شكوا فى حصول البركة بأى اسم لكن هذا الثالث بعيد ثم القصر هنا غير حقيقى لتعذر الحقيقى فى قصر الصفة على الموصوف كما هنا فان المعنى قصر الابتداء على كونه باسم الله تعالى لا يتعداه الى كونه

لدلالة ما يتلو التسمية على المراد وترجع في القرآن ليتأتى الاقتداء به للامة اذ لو صرح بفعل القراءة لم يتأتى لمن شرع في الأكل مثلاً أن يأتي بعين اللفظ المبدوء به القرآن المصريح فيه بفعل القراءة وإضافة اسم الى الله من إضافة الاسم الى المسمى ولما كان المضاف جنساً أضيف الى المعرفة أفاد العموم فتكون الاستعانة أو المصاحبة منسجبة على جميع أسماء الله الحسنى ما علم منها وما لم يعلم ويجوز أن يراد بالاسم المسمى وإضافته الى الجلالة بيانية من إضافة الأعم الى الأخص كشجر أراك فيكون من قبيل الاجمال ثم التفصيل الذي هو أوقع في النفس أى مسمى هو

باسم غيره وإن ثبت له أوصاف أخر . قوله ﴿ اذ لو صرح الخ ﴾ أى بأن قيل بسم الله الرحمن الرحيم اقرأ قال الشهاب فان قلت مقدرات القرآن هل هى منه يطلق عليها كلام الله تعالى أو لا قلت معانيها مما يدل عليها لفظ الكتاب التزاماً للزومها في معارف اللسان فهى من المعانى القرآنية والفاظها ليست منه لأنها معدومة ومنها مالا يجوز التلفظ به كالضمائر المستترة وجوباً . قوله ﴿ من إضافة الاسم الخ ﴾ هذا ان أريد باسم اللفظ وباسم الجلالة الذات والإضافة ح لامية استغراقية ان أريد كل لفظ من أسمائه تعالى أولامية جنسية ان أريد جنس أسمائه تعالى أى الجنس فى ضمن بعض الافراد أولامية عهدية ان أريد اسم مخصوص قال الشنوائى والاستغراقية أولى وان قلنا بأولوية الجنس فى الحمد لأن المقصود هنا التبرك بذكر أفراد الاسم كلها وذكرها مع إرادة الاستغراق أقرب منه مع إرادة الجنس لأن الاستغراق بمنزلة قضايا متعددة بعدد الأفراد بخلاف الجنس والمقصود هناك اثبات اختصاص الأفراد وإثبات الجنس اثبات لها بطريق البرهان اذ لو كان فرد منها لغيره تعالى لما اختص به الجنس لتحقيقه فى ذلك الفرد . قوله ﴿ أفاد العموم الخ ﴾ أى حيث لا يخص عندنا كما هنا فان وجد مخصص عمل عليه كما فى حديث كل أمر دى بال فعنى باسم الله ح بكل اسم دال على الله أى على الذات العلية . قوله ﴿ ويجوز أن يراد بالاسم الخ ﴾ هذا خلاف الشائع قال فى الفوائد المسجلة وعليه فإضافته للجلالة إما بيانية عند من لا يشترط العموم بين المتضايقين أو من إضافة عام الى خاص لأن مدلول الأول مطلق الذات ومدلول الثانى الذات المخصوصة ولا يصح أن يقصد بالله اللفظ ويكون من إضافة المسمى الى الاسم لنعته بالرحمن الرحيم إلا أن يقال هما على هذا الوجه نعتان للفظ اسم كما يقال مرزيت بسعيد كرز الفاضل ولم أره مسطوراً اه قوله

الله أو يراد به لفظ الأسماء الثلاثة بعذّه وأفرد على معنى الجنس أو على جعل الثلاثة اسماً واحداً لتلازم معناها وقد ورد ما يشهد لجعلها اسماً واحداً في المستدرک أن عثمان سأل المصطفى صلى الله عليه وسلم عن بسم الله الرحمن الرحيم فقال هو اسم من أسماء الله تعالى وما بينه وبين اسم الله الأكبر إلا كما بين سواد العين وبياضها من القرب ويجوز عند من جوز زيادة الأسماء أن يكون الاسم مقحماً كقوله

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن ييك حولاً كاملاً فقد اعتذر وقائدة دفع إيهام القسم وإن كان لفظ بسم الله تنعقد به اليمين أيضاً كما في ذخيرة القرافي لكن ليس القسم متبادراً منه وإذا افترق كونه قسماً إلى الزية بخلاف بالله والله علم على الذات الواجب الوجود

(الأسماء الثلاثة) أي بالخصوص فيكون الاستعانة والتبرك بها لكن من حيث دلالتها على الذات كما صرح به (بنى) في الفوائد المسجلة ونصه لا يقال المتبرك والاستعانة من المعاني المقصودة بها الذات لا الألفاظ لانا نقول يقصد بها الألفاظ أيضاً باعتبار دلالتها على الذات اهـ الخ فلا بد أيضاً من اعتبار الدلالة على الذات والاضافة حـ يأنه . قوله (ويجوز عند من جوز الخ) هم الكوفيون والاضافة حـ صورية وقوله (كقوله) أي لبيد بن ربيعة العامري يخاطب ابنته في مرض موته وقد بلغ من السن مائة وثلاثين سنة بقوله

تمنى ابتأى أن يعيش أبوهما وهل أنا إلا من ربيعة أو مضر

فقوماً وقولا بالذي تعلماه ولا تخمشا وجهها ولا تحلقا شعر

وقولا هو الفتي الذي لأصديقه أضع ولا خان الخليل ولا غدر

إلى الحول الخ

وأجاب المانعون بأن السلام اسم من أسمائه تعالى والكلام اغراء والمعنى ثم الزم اسم الله أو المراد ثم اسم الله عليكما من السوء كما يقول القائل لشيء يعجبه اسم الله عليك يحصنه بذلك من نحو العين وهذا أقرب عما قبله . قوله (والله علم) أي شخصي جزئي لكن لا يقال إلا في مقام التعليم لأنه يتوهم من شخصي الشخص الجسماني ومن جزئي أن له جنساً اندرج فيه وكلاهما محال عليه تعالى ويؤخذ من هذا جواز إطلاق الشخص على الله تعالى لأن الممتنع لا يجوز إطلاقه ولو في مقام التعليم وقد ورد (لا شخص غير من الله) . قوله (على الذات الخ) تستعمل الذات استعمال النفس واستعمال الشيء فلذا جاز التذكير

الموصوف بالصفات المنزه عن الآفات الذي لا شريك له في المخلوقات ففي الأول رد على الدهرية
لتفهم الصانع وفي الثاني رد على المعتزلة في تعطيلهم الذات عن صفات المعاني وفي الثالث رد على الجسمانية
والحشوية لإثباتهم الجسمانية والجهة وفي الرابع رد على القدرية في زعمهم أن العباد يخلقون أفعالهم

والتأنيث وآثروا التذكير في أوصافها لأشرفيته قاله الصبان والشيخ عبدالحق في شرح
مقدمة الشيخ زكريا في البسملة والحمدلة (ود) في مبحث الغنى المطلق ومن التأنيث قولهم الذات
العلية وبه تعلم ما في قول (ط) في مبحث الغنى المطلق أنه لا يجوز تأنيث الواجب ولا غيره من
الأوصاف الجارية على لفظ الذات لأن المراد بها الموجود في الخارج لا الجثة ونقله هنا شيخنا
الحشي وأقره لكن رده في مبحث الغنى المطلق الآن كلامه هنا يروم أن أبا علي اليوسي تكلم
على التذكير والتأنيث وليس كذلك لأنه لما سئل عن الذات العلية هل يقال فيها حسيّة
أو معنوية وأبطل كونها معنوية قال وأما من قال أنها حسيّة فإن أراد أنها متعيزة وفي جهة
فهذا محال وإن أراد أنها موجودة في الخارج وليست من المعقولات التي لا توجد إلا في الأذهان
فهذا صحيح ذكره (ط) قبل ما مر عنه فقول شيخنا كما قال اليوسي يرجع لقوله الموجود في الخارج
فقط لا لجميع الكلام ثم إن الأوصاف المذكورة لا يوضح المسمى لأنها من جملة الموضوع له
والإمكان المسمى بمجموع الذات والصفات مع أنه الذات فقط . قوله ((ففي الأول)) أي وهو
وجوب الوجود ولا شك أن هذه عقيدة مناسبة للفن المشروع فيه تؤخذ من اسم الجلالة
كما مر والدهرية بفتح الدال منسوبون إلى الدهر لأنهم يقولون ما يهلكهم إلا الدهر واحد هم
دهري بفتح الدال أيضا على القياس وأما بالضم فهو الشيخ الكبير على غير قياس فرقا بينهما
قوله ((وفي الثاني)) أي الموصوف بالصفات وهذه عقيدة ثانية وكذا يقال فيما بقي . قوله
((لتعطيلهم)) أي تفهم صفات المعاني كما يأتي . قوله ((في إثباتهم الجسم والجهة)) فيه لقب ونشر
مرتب الأول يرجع للجسمانية سموا بذلك لقولهم بالجسمانية في حقه تعالى والثاني يرجع للحشوية
قالوا إن الله تعالى في جهة العلو ويجوز في الشين السكون نسبة للحشو لأنهم يقولون في القرآن
حشو لا معنى له والفتح نسبة للحشا وهو الجانب لقول الحسن البصري حين تكلموا معه وهم
أمام حلقة درسه ووجد كلامهم ساقطا مخالفا لما عليه الجماعة ردوا مؤلّا إلى حشا الحلقة
أي جانبها ويسمون أيضا بالجهوية لإثباتهم الجهة في حقه تعالى . قوله ((وفي الرابع رد على

والأصح أنه عربي وتكلم غير العرب به من توافق اللغات واتفقوا على أنه أعرف المعارف وحكى ابن جني أن سيويهرثي بعد موته فسئل عن حاله فذكر كرامة عظيمة فسئل بم فقال يقول أن اسم الجلالة أعرف المعارف وأكثر النحاة على أنه منقول مشتق ثم قيل من لاه يليه إذا ارتفع وقيل من لاه يلو

القدرية) المراد بهم المعتزلة الذين يقولون بتأثير قدرة العبد في أفعاله الاختيارية فاثبتوا شركاء مع الله تعالى . قوله (والأصح أنه عربي) أي وضعاً وقيل عجمي وضعاً وأصله بالعبرانية أو السريانية لاهاً فحذف الألف الأخيرة لأن العبرانيين أو السريانيين يقولون لاهاً أي من له القدرة ورد بأن ذلك لا يقتضي كون الله معرباً عن لاه لأن المشابهة الحاصلة في شيء من حروف الكلمة لا تقتضي كون أحدهما مأخوذاً من الآخر وقال الغنيمي تبعاً لابن الهمام في تحريره معنى كونه عربياً أن أول ما تكلم به العرب لأنها وضعته لأن الواضع له هو الله تعالى اتفاقاً قال الشيخ (يس) في دعوى الاتفاق نظر كما يعلم من جواب القوم عن استشكل علميته بما مروى من نقل القرطبي عن المعتزلة أن الله تعالى كان في الأزل بلا اسم فلما خلق الخلق وضعوا له أسماء قال صبا في رسالته وهو نزاع في محله ه وفي الأبريز عن سيدي عبد العزيز أن معاني أسماء الله تعالى الحسنى حصلت للأنبياء من مشاهدتهم فن شاهد معنى وضع له أسماء بلغته لجميع الأسماء بوضع الأنبياء عليهم السلام والقرآن جمعها وأتى بها بلغة العرب وأول من وضع اسم الجلالة آدم عليه السلام ولو وضع سيد الوجود صلى الله عليه وسلم للعاني التي حصلت له من مشاهدته أسماء لذاب كل من سمعها ه وهذا يؤيد ما نقله القرطبي عن المعتزلة وأنه ليس بعربي الوضع ثم إن كون اسم الجلالة علماً بالوضع هو المشهور ومذهب الجمهور وتأتي بقية الأقوال فيه إن شاء الله تعالى . قوله (منقول) أي مأخوذ بنوع تصرف وهو المراد بالمشتق عند من عبر به ولذا جمع الشارح بينهما لهما قابل الأعلام وأسماء الأجناس ونسب في المصباح هذا القول لسيوييه وقال في المختار وجوز سيوييه أن يكون أصله لاهاً على ما ذكره بعده ه فيؤخذ منه أنه احتمال عنده ويأتي أنه قال بالارتجال ووجه الشيخ زاده القول بالنقل بأن أسماء الله تعالى كلها أسماء مشتقة ليعرف المكلف معناها فيتوسل بها إليه فإن قدماء الفلاسفة أنكروا أن يكون لله أسماء بحسب ذاته المخصوصة بناء على أن المراد من وضع الاسم أن يذكر لتعريف المسمى وقد ثبت أن أحداً من خلقه لا يعرف

إذا احتجب وأصله عليهما ليه أو لوه فقلبت الياء أو الواو ألفا وأدخلت عليه أل وقيل من وله
أى فزع أو طرب أو تحير وأصله ولاه فقلبت واوه همزة كاشاح فى وشاح وحلى بال فحذفت
همزته بعد نقل حركتها أو دون نقل وأدغمت لام فى لام إله وقيل من أله أى عبداً وتحير

ذاته المخصوصة فكيف يشار إليها بذكر الاسم وح لم يبق لوضع الاسم فائدة فثبت أن
هذا النوع من الاسم مفقود وأن جميع أسمائه تعالى صفات مشتقة وأجيب بأن المعرفة التى
لم تحصل للخلق المعرفة بالسكنه وأما المعرفة بوجه ما فخاصة لهم وهى كافية فى فهم المعنى من اللفظ
الذى هو حكمة الوضع ولذا اختار غير واحد أنه مرتجل قال الامام الرازى والمختار عندنا
أن هذا اللفظ اسم لله تعالى ليس بمشتق وهو قول الخليل وسيبويه وأكثر الأصوليين والفقهاء
قال السيد فى شرح المواقف وهو المروى عن أبي حنيفة والشافعى والغزالى والخطابى قال الغزالى
وكل ما قيل فى اشتقاقه فهو تعسف وعلى القول باشتقاقه فقل ما أخذ من أصل لا يعمله إلا الله تعالى
حكمه الصبان وهو قريب من القول بالارتجال وقيل من أصل معلوم لنا ووجه بما مر وعليه
فاختلف فيه على أقوال أربعة كما عند (ش). قوله (من لاه يليه) أى ارتفع زاد بعضهم هنا
أو احتجب وفيما بعده ارتفع فحذف (ش) من كل من القولين ما أثبت نظيره فى الآخر فهو تعالى
المرتفع عن الأوهام المحتجب عن العقول والافهام . قوله (بقلب الياء الخ) الاخصر أن يقول عينه
ألفا فصار لاه وقرئ شاذاً (وهو الذى فى السماء الإله فى الأرض الإله) وأدخلت عليه أل وأدغمت
اللام فى اللام والقلب هنا غير قياسى بل مجرد التخفيف . قوله (فهو بمعنى مألوه اليه) أى مفزوع اليه
وروى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال هو الذى ياله اليه كل شىء أى يفزع اليه كل شىء . وقوله
(أو طرب) أى قالاه بمعنى مألوه به أى مطروب به . وقوله (أو تحير) أى فهو بمعنى مألوه
فيه أى متحير فيه قال بعضهم ومن ذلك قيل للفقر الذى يحار فيه ماله لأنه يحير سالكه فسمى
البارى تعالى بذلك لأن القلوب تحار فى عظمتة فلا تستطيع أن تحده أو تصفه إلا بما وصف
به نفسه . قوله (وحلى بال الخ) يعنى أنه أدخلت عليه أل أو لا ثم نقلت حركة الهمزة إلى اللام
ثم حذفت الهمزة قياساً وجعلت أل عوضاً عنها لتصير لازمة بعد أن كانت غير لازمة وسكنت
اللام لادغامها فى اللام وبحث فيه بأربعة أمور انظرها مع أجوبتها فى رسالة صب . قوله
(أردون نقل الخ) أى فالحذف ح غير قياسى واختاره السيد قال بدليل لزوم الادغام لأن

أو فزع أو ولع أو أقام أو احتاج أو سكن وأصله إله فحلى بال وحذفت همزته كما مر قال في

المحذوف اعتباطا كالمعدوم فالتقى المثلان بخلاف المحذوف لعله تصريفية فكالثابت وأجيب بأنه لا مانع من جعل الادغام مع تقدير الفاصل بين المثليين من خواص هذا الاسم لأنه اختص بأمور كما يأتي وقيل بل حذفت قياسا أيضا لأنه اجتمع فيه همزتان بينهما ساكن وهو حاجز غير حصين فكأنهما التقيا فحذفت الثانية تخفيفا لأن الثقل بها حصل وأدغمت اللام في اللام واختاره الرضى (من إله) هو بفتح اللام على المعنى الأول وهو عبد لأنه يقال إله ياله إلهة كعبد يعبد عبادة وزنا ومعنى وألوهة وألوهية فالأه بمعنى مالوه أى معبود وبكسر اللام من باب فرح في بقية المعاني الستة كما في رسالة صب واقتصر في المصباح في المعنى الأول على الكسر ومختار الصحاح على الفتح فيؤخذ من كلامهما جواز الأمرين . قوله (أو ولع) قال في المصباح أولع بالشيء بالبناء للمفعول يولع ولعا بفتح الواو علق به وفي لغة ولع بفتح اللام وكسرها يلع بفتحها فيهما مع سقوط الواو ولعا بسكون اللام وفتحها فالأه بمعنى مالوه إذا العباد يولعون بمحبته والتضرع إليه . وقوله (أو أقام) فهو مأخوذ من إله بالمكان إذا أقام به فالأه بمعنى آله كضارب أى دائم باق . وقوله (أو احتاج) أى فهو بمعنى مالوه إليه أى محتاج إليه . وقوله (أو سكن) أى لأن الأرواح تسكن إليه والقلوب تطمئن بذكره ثم إن هذه الأقوال الأربعة تنفرع إلى أربعة عشر قولاً بحسب المعاني المذكورة لأن كلا من الأول والثاني فيه اثنان اقتصر (ش) في كل واحد منهما على معنى واحد والثالث فيه ثلاثة والرابع فيه سبعة فالجموع أربعة عشر معنى لكن أربعة مكررة إن أسقطناها بقيت عشرة وهى التى نظمها (ش) في شرحه على ألفية السيد للعراقى بقوله

يا من تحجب عن إدراك باصرة	ومن ترفع في عليائه شائاً
ومن يعرفانه الأبرار قد طربت	ومن هو المفزع المعهود احسانا
ومن تحيرت الأبواب فيه ومن	إياه يعبد أهل الحق إذعاناً
ومن به أنفس الكرام قد ولعت	ونحوه سكنت تؤم رضوانا
ومن هو الدائم الباقي المقيم بلا	حد وكل سوى فناؤه باناً
ومن إليه احتياج الخلق قاطبة	وهو الغنى عن الاطلاق ايحاناً

المطول ومن زعم أنه اسم لمفهوم الواجب لذاته أو المستحق للعبودية له وكل منهما كلى انحصر في فرد فقد سهى لأن قولنا لا إله إلا الله كلمة توحيد باتفاق من غير توقف على اعتبار عهد قلو لم يكن علماً للفرد الموجود لم تفده لأن الكلى من حيث هو يحتمل الكثرة وأيضاً فالأله في هذه الكلمة إما بمعنى المعبود بحق فيلزم استثناء الشيء من نفسه أو بمعنى المعبود مطلقاً فيلزم الكذب

أمن على مذنب بتوبة خلصت وأمنحه منك رضى وهبه غفرانا

إلا أنه أبدل أقام بالدائم الباقي لأنه المقصود كما مر والراجع من هذه الأقوال أنه من أله إذا عبد وأصله إله والذي رجحه على غيره كما قال السعد كثرة دوران إله في الكلام واستعماله في المعبود بحق وإطلاقه على الله تعالى . قوله (كما مر) يعنى بعد نقل حركتها أودون نقل قوله (قال في المطول) أى في مبحث تعريف المسند اليه بالعلية وأشار له في المختصر أيضاً ولكن الشارح نقل عبارة المطول لزيادتها على ما في المختصر والزاعم لما ذكر هو الشارح الخافى وقوله (أنه اسم) أى اسم جنس وضمير المثني في قوله وكل منهما يرجع لواجب الوجود والمستحق للعبادة لأن كلامهما كلى إلا أنه انحصر في فرد وذلك لا يقتضى كونه علماً . قوله (لأن قولنا لا إله إلا الله الخ) هذا هو الأول مما رده السعد على الخلفاء . وقوله (باتفاق) المراد به الإجماع . قوله (على اعتبار عهد) أى اعتبار فرد معهود من لفظ الله قاله عبد الحكيم وقوله (لأن الكلى الخ) ايضاحه أن إله في كلمة الشهادة كلى واسم الجلالة كلى على هذا القول واستثناء الكلى من الكلى لا يفيد ولا يقال أفادتها التوحيد باعتبار القرائن أو الشرع لأننا نقول تفرقة أهل اللسان العربى بين لا إله إلا الله ولا إله إلا الرحمن فيعدون الأول توحيداً صريحاً دون الثانى مع وجود القرائن في كل دليل على أنها تفيد بذاتها لا بالقرائن فبطل الشق الأول ولو كانت الإفادة باعتبار الشرع دون اللغة للزم أن لا يحكم بالتوحيد بمجرد هذا القول ما لم يعلم أن القائل على اصطلاح الشرع واللازم باطل فكذا الملزوم الذى هو الشق الثانى وقال عبد الحكيم على قوله كلمة التوحيد الخ أى كلمة تفيد التوحيد وتدل عليه فما قاله الأبهري من الإفادة بحسب الشرع فليس بشيء للقطع بأن الشرع لم ينقل هذه الكلمة من معناها اللغوى الى معنى آخر وإن أراد أفادتها لكون القائل موحداً بحسب الشرع فسلم لكن ليس كلامنا فيه قوله (وأيضاً الخ) هذا هو الوجه الثانى مما رده السعد فى المطول على الخلفاء وأسقطه

لكثرة المعبودات الباطلة فوجب أن يكون الاله بمعنى المعبود بحق والله علم للفرد

في المختصر . قوله (أما بمعنى المعبود بحق) هذا هو الصواب كما يأتي في محله . وقوله (فيلزم استثناء الشيء الخ) أي وهو باطل لما فيه من التناقض بسبب نفي الشيء ثم اثباته وبحق في اللزوم المذكور بأن الكلام إذا كان تاما بتقدير موجود أو في الوجود فالاستثناء ليس من إله وإنما هو من الضمير في الخبر وإن كان مفرغا فالاستثناء من مقدر أحوج إليه رعاية حق الاستثناء فأين استثناء الشيء من نفسه وأجيب بأن الضمير في المعنى عين مرجعه قال (د) في حواشيه على (سى) وقال عبد الحكيم على المطول أما إذا كان اسم الجلالة بمعنى المعبود بحق فظاهر لاتحاد المستثنى والمستثنى منه مفهوما وصدقا وأما إذا كان اسما لواجب الوجود فإنه لا معنى للاستثناء من حيث المفهوم فالاستثناء من حيث الصدق والمعبود بحق وواجب الوجود متحدان صدقا . قوله (فيلزم الكذب) هذا إنما يلزم من تفسير السعد الاله بالمعبود مطلقا والخلخال لا يقول به بل يقول هو المعبود بحق واسم الجلالة كلي فلا يلزم الكذب ح فالصواب إسقاطه وعلى تقدير أنه يقول بذلك يجاب عنه بأنه نزل تلك المعبودات الباطلة منزلة العدم فالأولى في رد هذا القسم أنه يلزم عليه عدم تعيين المثبت هل هو معبود بحق أو بباطل وقد أجيب عن اعتراض السعد من أصله بأن صاحب هذا القول يعترف بأنه صار علما بالغلبة على هذا الفرد المنحصر فيه الكلي إذ لا يسعه انكار ذلك وفي حاشية ابن قاسم على السعد عند قوله فلا يكون علما مانصه أي بالأصالة فلا ينافي أنه على هذا القول يجعل علما بالغلبة ه ونقل الشيرازي عن الخليل أنه قال أطبق جميع الخلقات على أن اسم الجلالة مخصوص به تعالى أعم من أن يكون بطريق الوضع أو الغلبة ويأتي (ش) أنه مما أجمعت عليه الأمم . قوله (فوجب أن يكون الاله الخ) أي بقرينة المقام فإن المراء والجدال إنما هو من المعبود بحق وهو المقصود بحصر الموجود فيه لكثرة المعبودات الباطلة فلا يخالف ما في شرح الكشاف من أن الاله بالتكثير بمعنى المعبود مطلقا والاله بالتعريف بمعنى المعبود بحق فإنه هناك بصدد المعنى بحسب الوضع قاله جلبي على المطول (تنبيهان) الأول المعاني المقدره عقلا في هذه الكلمة المشرفة باعتبار المستثنى والمستثنى منه أربعة ثلاثة باطلة وهي أن يكونا جزئيين أو كليين أو الأول جزئي والثاني كلي والرابع عكس الثالث وينقسم إلى قسمين أحدهما باطل

الموجود منه والمعنى لا معبود بحق إلا الفرد الذى هو خالق العالم وقال السعد فى حاشية الكشف
كما تحيرت العقول فى ذاته تحيرت فى الاسم الدال عليه أعلم أم لا مشتق أم لا إلى غير ذلك
واختص هذا الاسم بأنه دال على الذات بجميع صفاتها ولذا يضاف غير مالىه دون العكس فيقال
العليم من أسماء الله ولا يقال الله من أسماء العليم وبأنه اجتمعت عليه الأمم فلم ينكره من عهد
آدم مؤمن ولا كافر إلا أفراد كنمرود وفرعون ونحوهما من الدهرية ولا يلزم من معرفة الاسم
معرفة مدلوله كما يجب ولذا أشرك من أشرك بمن يعرف هذا الاسم قال تعالى فى المشركين ﴿ولئن
سألتهم من خلق السموات الآيات﴾ ﴿ولئن سألتهم من خلقهم الآيات﴾ وبأن الله حبس الألسن

أيضا وهو أن يراد بالكلى وهو إله مطلق المعبود والثانى هو الصحيح وهو أن يراد به المعبود
بحق الثانى ذكر (ش) فى اسم الجلالة قولين الأول أنه علم بالوضع وهو مذهب الجمهور الثانى
أنه اسم جنس فى الأصل وإن صار علما بالغلبة فى الحالة الراهنة وهو مامر عليه الخلخال ونسب
للزخشرى أيضا والثالث مذهب اليه اليضاوى وهو أنه وصف فى أصله لكن لما غلب عليه
تعالى بحيث لا يستعمل فى غيره وصار كالعلم مثل الأثريا والصعق أجرى بجرى العلم فى اجراء
الوصف عليه وامتناع الوصف به وعدم تطرق احتمال الشراكة وهو علم فى الحالة الراهنة إلا أن
عليته على الأول وضعية وعلى الآخرين غلبة طارئة وقد بسطنا الكلام على هذه الأقوال
فى تأليفنا على كلمة الشهادة جعله الله خالصا لوجهه الكريم وكذا سائر أعمالنا . قوله ﴿وقال
السعد الخ﴾ مثله قول تليذه السيد الجرجاني أعلم أن العقلاء كما تاهوا فى ذات الله تعالى وصفاته
لاحتجابها بأنوار العظمة والكبرياء واستار الجبروت والرهوت كذلك تحيروا فى لفظ الله كأنه
انعكس اليه من مسماه أشعة من تلك الأنوار فبهرت العقول عن إدراكه فاختلقوا فيه اختلافا
كثيرا أه . قوله ﴿واختصر الخ﴾ ذكر له خواص ست ويفهم من كلامه عدم الحصر وتأتى
جملة من ذلك . قوله ﴿بأنه دال الخ﴾ قال الغزالي فى المقصد الأسنى أعلم أن هذا الاسم أعظم
الأسماء لأنه دال على الذات الجامعة لصفات الألوهية كلها وسائر الأسماء لا يدل أحدها إلا على
آحاد المعانى من علم أو قدرة أو فعل أو غيره كالقادر والعليم والرحيم فلهذين الوجهين يشبه
أن يكون أعظم الأسماء . قوله ﴿ولذا يضاف الخ﴾ أى لأنه دال على كنه المعانى الإلهية واختص
بها فكان أشهر وأظهر فاستغنى عن التعريف بغيره وعرف غيره بالاضافة اليه . قوله ﴿بتعين

عن التسمية به ووضع عليه هبة فلم يتجراً الجهال عاياه (هل تعلم له سميّاً) وبأنه يتعين في الدخول في الاسلام وفي الأذان والاقامة والصلاة ومقاطع الحقوق وبأنه تكرر في القرآن ألفي مرة وخمسة وستين وبأنه اذا ارتفع قامت القيامة لحديث لا تقوم الساعة وعلى الأرض من يقول الله الله ولهذا الخصائص وغيرها قال جمع انه اسم الله الاعظم وعدم إجابة الدعاء به

في الدخول الخ) هذا مبني على أن كلمة الشهادة تتعين لذلك بلفظها ولا يكفي غيرها بما يتضمن معناها وهو خلاف الراجح ارتكوبه هنا لجمع النظائر وقد ذكر (ش) القولين عند قول (ظم) كانت لذا الخ وسيأتي إن شاء الله تعالى ما يتعلق بذلك . قوله (ومقاطع الحقوق الخ) يعني أن اليمين التي تقطع بها حقوق العباد وتكون في مقابلتها إنما تكرون به لا بغيره مما تعتقد به اليمين في غير حقوق العباد كالقرآن والمصحف قال الشيخ (خ) واليمين في كل حق بالله الذي لا إله إلا هو . قوله (وغیرها الخ) فمن خصائصه أنه أعرف المعارف كما مر ومنها الإدغام مع تقدير ثبوت الفاصل على مامر ومنها تنخيم لامه مع غير الكسرة على الراجح وقيل مطلقاً للتنظيم ومنها رجحان قطع الهمزة في النداء للتعظيم مع كونها لازمة ومعوضة مع اللام من همزة قطعية كما مر ومنها اختصاصه بأيمن في القسم بلغاتها ومنها تعويضهم من حرف النداء ميم نحو اللهم ومنها اجتماع حرف النداء وحرف التعريف ومنها اجتماع العوض والمعوض عنه وإن كان شاذاً ومنها أنه اذا حذفت منه ألف بقي على صورة لله قال تعالى (لله ما في السموات وما في الأرض) وإن حذفت اللام بعدها أيضاً بقي على صورة له قال تعالى (له الملك وله الحمد) وإن حذفت اللام الثانية بقي على صورة الضمير قال تعالى (هو الله الذي لا إله إلا هو) وإن حذفت إحدى لاميه فقط بقي على صورة إله قال تعالى (وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله) ومنها أنه تقلب ألفه المتوسطة المحذوفة في الخط ياء وتقدم عليها مع حذف حرف الجر فيقال لهي أبوك أي لله أبوك وهي بفتح اللام وسكون الهاء مبني لتضمنه معنى حرف التعجب ومنها أنه يحذف في الشعر حرف الجر الداخل عليه وتحذف أل ويبقى الجر كقوله

لاه ابن عمك لا أفضلت في حسب عني ولا أنت ديان فتخزوني

أي لله در ابن عمك ومنها أن الأسماء كلها تصلح للتعلق والتخلق وهو لا يصلح إلا للتعلق به

ومنها صحة جملة قافية لجميع أبيات القصيدة كما في قصيدة الوسائل والרגائب لسيدى محمد
ابن وفا التى مطلعها

ان أبطأت غارة الأرحام وابتعدت فأقرب الشئ منها غارة الله

يا غارة الله جدى السير مسرعة فى حل عقدتنا يا غارة الله

قال سيدى العربى الفاسى فى مرآة المحاسن وليس ذلك من الايطاء المعيب لأن علة عيبه استئثار
المعاد والدلالة على عجز الشاعر وذلك متف هنا فان هذه القافية لأطيب ولا أحسن وأخف
منها على اللسان والقلب ومثله فى هذا اسم النبي صلى الله عليه وسلم كما فى قول القائل
محمد كل الحسن من بعد حسنه وما حسن كل الحسن الا محمد
محمد ما أحلى شمائله وما ألد حديثا راح فيه محمد

وقد أشار صاحب فتح الكنوز المقفلة على المهم من علوم البسطة الى بعض هذه الخصائص بقوله

واختص بالتعيين فى الاحرام كذاك فى شهادة الاسلام

كذا بجمعه معانى الذات وما لها من طاهر الصفات

وكما تصلىح للتخلق الاء فهو دائم التعلق

ذكر فى القرآن ألفى مرة أعنى وستين وخمسة

واختص بالتعويض من حرف القسم همزا وهاء وبذلك اتسم

وبدخول التاء عند القسم وفى لغات أيمن فلتعلم

وبدخول اللام للتعجب وبمقاطع حقوق الطلب

واختص بالتعويض من حرف النداء فيما يكون أبدا مشددا

وليس بالايطاء فى الآيات كذا أتى من صاحب المرأة

وهذه بعض خواص هذا الاسم الشريف الظاهرة وأما الخواص والأسرار الباطنة فمذكورة
عند أرباب الخواص ومنها ما استأثر الله بعلمه

(تنبيه) ومع كون اسم الجلالة يكثر فيه التغير لا يجوز حذف ألفه الساكنة المتوسطة
ولا تصح صلاة ولا ذكر بدونه قال (عج)

من ترك المد الطبيعى لذا احرام أو سلام أبطل أبدا

وذيله شيخنا كتون بقوله

وتارك له بذكر أو قسم لم يسم ذاكرا وحلفه انعدم

وأما قول الشاعر

ألا لا بارك الله في سبيل إذا ما لله بارك في الرجال

بحذف ألف اسم الجلالة الأولى فقد بالغ صاحب المصباح في الإنكار عليه فانظره وحمله اليضاوي على الضرورة وقيل لغة قال الصبان وعلى تقدير ثبوتها لا يجوز حذفها شرعا لأنه لم يثبت عن الشارع اه وأما قلبها يا فتقدم أنه جائز. قوله (إنه اسم الله الأعظم) قال الامام الرازي في علة كونه أعظم مانصبه الأقرب عندي لأعظمية مدلوله الذي هو الذات الشريفة على مدلول غيره ومن ثم لم يطلق على غيره ولم تضاف الأسماء إلا إليه في قوله تعالى (ولله الأسماء الحسنى) اه وقيل باعتبار كثرة الثواب وقيل باعتبار الإجابة ثم ان الاسم الأعظم فيه أقوال كثيرة جداً واختار النووي أنه الحى القيوم لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال (هو في ثلاث سورة البقرة وآل عمران وطه) يعنى في قوله تعالى (الله لا إله إلا هو الحى القيوم) (وعنت الوجوه للحى القيوم) (الم الله لا إله إلا هو الحى القيوم) وروى ابن عدى عن عبد الرحمن القرشى أنه قال حدثنا محمد بن زياد حدثنا جعفر بن حسين عن أبيه قال حدثنا ثابت البناني عن أنس رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (سألت الله الاسم الأعظم فجأني به جبريل عليه السلام مخزوناً محتوماً وهو اللهم إني أسألك باسمك الأعظم المكتون الطاهر القدوس المبارك الحى القيوم فقالت عائشة رضى الله عنها أبى وأمى أنت يا رسول الله علمنيه فقال نهينا عن تعليمه النساء والصبيان) وروى أصحاب السنن الأربعة وابن حبان والحاكم وقال على شرط مسلم عن أنس أيضاً قال كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم ورجل يصلى فلما تشهد قال اللهم إني أسألك بأن لك الحمد لا إله إلا أنت الخنان المنان بديع السموات والأرض يا ذا الجلال والإكرام يا حى يا قيوم فقال النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه أتدرون بما دعى الله قالوا الله ورسوله أعلم قال والذي نفسى بيده لقد دعا الله باسمه الأعظم الذى اذا دعى به أجاب واذا سئل به أعطى لكن كل من الدعاء الأول والثانى ليس فيه تصريح تخصيص الحى القيوم بالاسم الأعظم فيحتمل أنه المجموع أو بعض الأسماء مما يشتمل عليه الدعاء وقيل هو مجموع الرحمن الرحيم الحى القيوم وقيل الرحمن الرحيم فقط وقيل الخنان المنان وقيل ذو الجلال والإكرام وقيل ضمير هو نقله الرازي عن بعض أهل الكشف فهو من قبيل الأسماء عند الصوفية ولذا

لفقد شروطها التي منها أكل الحلال المحض وحفظ اللسان والفرج والرحمن الرحيم صفتان له

يدخلون عليه حرف النداء فيقولون ياهو وبه يسقط اعتراض أبي حيان عليهم بأن الضمير لا ينادى وقيل اللهم وقيل ربني مكررا وقيل دعوة يونس عليه السلام وقيل الله الذي لا اله الا هو رب العرش العظيم وقيل مبهم فيحتمل أنه مبهم في التسعة والتسعين اسما والحكمة في ذلك لثلاث يقتصر الانسان على الدعاء باسم مخصوص لانها كالأبواب والطرق الموصلة للمطلوب وبعضها أقرب من بعض لأن مسالكها تختلف باختلاف السالكين قرب دعاء باسم يصلح لشخص دون آخر ولذا قال الجنيد يختلف باختلاف حال الداعي المستغرق في بحار التوحيد بحيث لا يكون في نظره وفكره الا الله تعالى وهذا في معنى المراقبة التي هي شرط في الدعاء ونحوه لا يزيده البسطامي لما سئل عنه قال ليس له حد محدود وانما هو فراغ قلبك لوحدايته فاذا كنت كذلك فادفع الى أي اسم شئت فانك تسير به من المشرق الى المغرب ويحتمل أنه خارج عن التسعة والتسعين اسما وهو الذي نقله صاحب الابريز عن شيخه سيدي عبدالعزيز أنه قال المائة وليس من التسعة والتسعين ولكن كثير من معانيه فيها وانه ذكر الذات كلها لا ذكر اللسان فقط فتسمعه يخرج منها كطين الصفرة ولا تطيق الذات ذكره الا مرة أو مرتين في اليوم لأنه لا يكون الا مع المشاهدة التامة فاذا ذكر قفزا لعالم كله هبة واجلالا وكان عيسى عليه السلام يذكره في اليوم أربعة عشر مرة. فيؤخذ من كلام الجنيد وأبي يزيد وسيدي عبد العزيز أنه مبهم في حقنا لا بطلع عليه الا أهل الخصوصية وهو الراجح وعليه جرى من قال

وأخفيت الوسطى كساعة جمعة كذا معظم الاسماء مع ليلة القدر

ولا مفهوم لهذه الأربع بدليل قوله صلى الله عليه وسلم (ان الله أخفى ثلاثا في ثلاث الخ) والراجح في الصلاة الوسطى عند الفقهاء أنها الصبح وعليه جرى الشيخ (خ) وعند المحدثين أنها العصر قال الشعراني في العهود الحمدية واتفق عليه أهل الكشف والراجح في ساعة الجمعة أنها تنتقل في ذلك اليوم فرة تكون قبل الزوال تنتقل في ساعاته ستة أشهر ومرة تكون بعده تنتقل في ساعته الى غروب الشمس وذلك ستة أشهر أنظر الباب الرابع من الابريز والراجح في ليلة القدر أنها تنتقل في السنة كلها لا في خصوص رمضان كما في الابريز أيضاً. قوله (الحلال المحض) أي الخالص من الشبهة وفي نسخة البحت وهو بمعنى الاول وذلك لأن أكل الحلال

مشبهتان من رحم بعد تنزيله منزلة اللازم أو تحويله إلى فعل بالضم فيصير لازماً ويحتمل أن يكون للمبالغة وإن لم يذكر النحاة في أمثلة المبالغة فعلان لعدم اطرادہ فقد قال أهل اللغة في نومان

بنور القلب وإذا تنور القلب تأهل للمعارف والأسرار وقد ورد ﴿من أكل الحلال نور الله قلبه وأجرى ينابيع الحكمة على لسانه وقد سأل سعد بن أبي وقاص النبي صلى الله عليه وسلم أن يجعل الله دعوته مستجابة فقال له طيب لقمته قال سعد ففعلت فوجدته كما قاله الرحمن الرحيم قوله ﴿بعد تنزيله منزلة اللازم﴾ أي بأن لا يعتبر تعلقه بمفعول لالفظاً ولا تقديراً كقولك فلان يعطى أى يصدر منه الاعطاء وهو جواب عما يقال أن رحم بالكسر متعدد والصفة المشبهة لاتصاغ إلا من اللازم قال في الألفية ٥ وصوغها من لازم الحاضر ٥ فأجيب بأنه نزل منزلة اللازم ثم بعد ذلك صيغت منه ولا يخفى بعده ورحم الله من قال أضعف من حجة نحوي فإن قيل كيف يدعى الزوم في رحم وقد ورد رحم الدنيا والآخرة ورحيمهما بالاضافة الى الى المفعول كما يأتي فالجواب أن من يدعيه يقول الاضافة على التوسع كما بينه النحاة في باب الظروف . قوله ﴿أو بعد تحويله الخ﴾ أى لأن نقل المتعدى الى فعل بالضم مطرد في باب المدح والذم قال في الألفية

واجعل كبئس ساء واجعل فعلا من ذى ثلاثة كنعم مسجلا

وهذا جواب ثان وبحث فيه الشهاب في حواشى البيضاوى بأن نقل فعل بالكسر الى فعل بالضم وأن كان مقيساً في باب المدح والذم فهو حيثئذ جامد لا تتصرف منه صفة مشبهة ولا غيرها . قوله ﴿ويحتمل الخ﴾ هذا هو الذى اختاره الشهاب ونقله الملالى في شرح الخطبة واقتصر عليه صاحب المصباح والمراد بالمبالغة زيادة المعنى على اسم الفاعل وهو راحم قال الزمخشري كل معدول عن أصل فهو أبلى من أصله فرحم ورحيم معدولان عن راحم فيراد بهما كثرة الرحمة . قوله ﴿وان لم يذكر الخ﴾ أى لأن صيغ المبالغة محصورة عندهم في خمسة وهى المشار إليها بقول الألفية فعال أو مفعال البيتين زوج يرد أن يقال إن فعلا لا ليس من أمثلة المبالغة وفعل وان كان منها يشترط في كونه للمبالغة أن يعمل النصب ورحيم هنا لا مفعول له فلا يصح أن يكون واحد منهما من أمثلة المبالغة فأجاب (ش) عن الأول بأن المحصور في الخمسة هو المقيس وأما المستموع فلا ينحصر فيها فمن ذلك نومان لكثير النوم وفعل

معناه كثير النوم لكن خص بعضهم كون فعيل للمبالغة بما إذا نصب نحو ان الله سميع دعاء من دعاه واشتقاقها من الرحمة وهي لغة رقة وانعطاف في القلب ومنه الرحم لانعطافه على الولد وهذا المعنى محال في حق الباري سبحانه لاقتضائه التغير والتأثر قال الفخر الرازي اذا وصف الله تعالى بوصف ولم يصح حمله على حقيقته حمل على غايته ولازمه ولازم الرقة والانعطاف

بكسر الفاء وتشديد العين كشريب لكثير الشرب وفعال بالضم وتشديد العين كوضاء وكبار للمبالغة في الوضوء والكبر وفعلة كضحكة وفي الفريدة للسيوطي

وللمبالغة فعيل نقل فعلان فعال كذاك فقبل

قوله ((لكن خص بعضهم الخ)) قال الهلالي لانسلم كون فعيل لا يدل على المبالغة الا اذا عمل النصب بل كلامهم يدل على عدم الاشتراط ألا ترى أن الكوفيين عللوا ما ذهبوا اليه من كونها لا تعمل بأنها زادت على معنى الفعل فلا تحمل عليه في العمل فالمبالغة عندهم تنافي العمل والنصب عندهم بفعل مضمر تفسيره هي . قوله ((رقة وانعطاف)) المراد بهما العطف والحنانة والميل الى المعطوف عليه قال في المصباح رحمتنا الله وأنالنا رحمة التي وسعت كل شيء ورحمت زيدا رحماً بضم الراء ورحمة ومرحمة اذ ارفقتله وحننت عليه والفاعل راحم وفي المبالغة رحيم وجمعه رحماء . قوله وهذا المعنى محال قال الخادمي وصفه تعالى بالرحمن الرحيم من التشابه وما يذكر في معناه تأويل على طريقة الخلف بأن يراد بالرحمة غايتها التي هي الاحسان أو ارادة الاحسان ه الخ وعليه فتجرب فيهما الأقوال الثلاثة التي في التشابه المشار اليها بقول القائل .

الاستواء والوجه والعين ويد صفات أوفوض أوأول ماورد

ولامفهوم لهذه الأربعة بل هي فرض مثال الأول مذهب الأشعري وهو أن يحمل ماورد من ذلك على صفات لا تفتق به تعالى لانعلم كنهها وهو قريب من القول بالتفويض الثاني مذهب السلف ونسب الى الأشعري أيضا الثالث مذهب الخلف وح فلك أن تذهب على الأول واختاره بعض المحققين كما نقله الطرنباطي في شرح خطبة الألفية قال ان الرحمة في حقه تعالى صفة قديمة قائمة بذاته تقتضي التفضل والاحسان وتفسيرها بالراقة انما هو في حق المخلوق وعلى هذا فلا حاجة لدعوى المجاز الذي ذكره الزمخشري وتبعه عليه غيره ثم وضع ذلك

إرادة التفضل والاحسان ثم حصولها فمن ثم ذهب الأشعري إلى أن الرحمة من صفات الذات فردها إلى الإرادة حملا على اللازم الأقرب وذهب الباقلاني إلى أنها صفة فعل ففسرها بنفس

بقاعدة مهمة وقال الألوسي في تفسيره روح المعاني كون الرحمة رقة في القلب إنما هو فينا وهذا لا يستلزم ارتكاب التجوز عند اثباتها لله تعالى لأنها ح صفة لا تفتة بكال ذاته تعالى كسائر صفاته ولا تقاس بصفات المخلوقين ه وما ألفت كلام صاحب المصباح المتقدم لأنه لما أسندها إلى الله تعالى أفرغها في قالب الدعاء ولم يذكر معناها ولما أراد بيان المعنى فرضها في المخلوق ولك أن تذهب في الرحمة على القول الثاني وهو الراجح ولك أن تذهب على القول الثالث كما فعل (ش) تبعاً لغيره قالوا وهو أحسن في المنشأ به في حق من لم يقبل عنه الا لتأويل كما يأتي ذلك كله في محله ان شاء الله تعالى. قوله (ذهب الأشعري الخ) المشهور عنه هو القول بالصفة كما مر وقال أيضاً بالتفويض قال في كتاب الإبانة وهو آخر مصنفاته كثير من المعتزلة وأهل القدر مالت به أهواؤهم إلى تقليد رؤسائهم فتأولوا القرآن على رأيهم تاويلاً لم ينزل الله به سلطاناً ولا أوضح به برهاناً ولا نقلوه عن رسول رب العالمين ولا عن سلف المتقدمين إلى أن قال فان قلت قد أنكرت قول المعتزلة ونحوهم فما تقول أنت قلنا الذي تقول به التمسك بالكتاب والسنة وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث يعني وهو القول بالتفويض في المنشأ به ثم سرد عقيدته مصرحاً فيها بأجراء ما ورد من الصفات على حالها بلا كيف نقله الألوسي ثم قال عقبه فما نقل عنه من تأويل الرحمة اما غير ثابت أو مرجوح عنه ه وتقدم أن القول بالصفة قريب من القول بالتفويض فما نقله (ش) عن الأشعري أن الرحمة من صفات الذات معناه أن الرحمة صفة قديمة ذاتية تقتضي التفضل والاحسان فلا ينافي ما مر عنه . وقوله (فردها إلى الأقرب) هذا إنما هو تأويل منهم لكلام الأشعري كما قاله الألوسي ولئن سلمنا أنها بمعنى الإرادة فلا نسلم المجاز قال الطرباطي وقيل الرحمة إرادة الخير فوصفه تعالى بها على هذا القول حقيقة وهي ح صفة ذات ونقل الصبان عن بعضهم أن من معانيها اللغوية إرادة الخير وعن بعض آخر أن منها الاحسان قال فعلى هذين القولين لا تجوز أصلاً يعني لا على قول الأشعري ولا على قول الباقلاني وقال (جس) بعد أن ذكر هل ترجع الرحمة هنا إلى صفة الذات أو صفة الفعل ما نصه وهل كل من الإطلاقين مجاز أو حقيقة شرعية أو عرفية لكثرة الإطلاق من

التفضل والاحسان حملاً على اللازم لازم معناها الأصلي لأنه أي لازم اللازم هو المقصود فعني الرحمن على الأول مرید الانعام وعلى الثاني المنعم بالفعل ولما كان الرحمن مختصاً به تعالى لزم كونه مجازاً لاحقيقة له لأن استعماله في حقيقته إنما يتأتى إذا أطلق على غيره تعالى وهو لا يطلق على سواه وأما قول بني حنيفة في مسيلة الكذاب رحمان اليمامة وقول شاعرهم فيه وأنت الخ وأنت غيث الوري لازلت، حمناً فمن تعنتهم في كفرهم أو المختص به تعالى المحلى بال أو شاذ وقول السكوني

دوت قرينة أو إطلاقها على الفعل مجاز وعلى الإرادة حقيقة أقوال ه الخ . قوله من صفات الذات الخ الفرق بينها وبين صفة الفعل أن الأولى لا يجوز الوصف بها وبضدها كالإرادة والقدرة وهي قديمة بخلاف الثانية كالرحمة بمعنى التفضل والاحسان لا بمعنى الإرادة وكالحق والرزق والاحياء والامانة وهي حادثة . قوله (مختصاً به الخ) يأتي مافيه وقوله (وأما قول بني حنيفة) هم قبيلة من العرب أتباع مسيلة الكذاب واسمه ثعامة بالضم . وقوله (وأنت غيث الوري الخ) هو عجزيت وصدره ٥ سموت بالمجد يا ابن الأكرمين أبا ٥ وأنت الخ وفي رواية علوت وحقه أن يقال فيه

نخفضت بالخبث يا ابن الأذلين أبا ٥ وأنت مغوى الوري لازلت شيطاناً قوله (فمن تعنتهم الخ) أصله للزحشري ويبحث فيه السبكي في شرحه على مختصر ابن الحاجب الأصلي فقال وهو غير سديد لأنه لا يفيد جواباً إذ التعت لا يفيد مع وقوع إطلاقهم وغايته أنه ذكر السبب الحامل لهم على الإطلاق والحق أن يقال إن المختص به تعالى هو المعروف باللام دون غيره اه وأشار المحلى إلى دفع بحثه بقوله إن هذا الاستعمال غير صحيح دعاهم إليه لجأهم في كفرهم بزعمهم نبوة مسيلة دون النبي صلى الله عليه وسلم كما لو استعمل كافر لفظة الله في غيره تعالى اه قال العلامة العطار في حاشيته وفيه أن اللجاج لا يخرج العربي عن لغته وإلا لآدى ذلك لعدم الوثوق باستعمالهم فينسب باب الاستدلال فالحق ما قاله ابن عبد السلام أنه يختص به شرعاً لا لغة لأن قياس اللغة يقتضى أن كل من اتصف بالرحمة يطلق عليه هذا الاسم وإنما منع منه الشرع اه ورجحه الصبان قال لأنه لا إشكال عليه ولأن علة اختصاصه به تعالى وهي كون معناه المنعم الحقيقي أو المنعم بجلال النعم وهذا المعنى لا يصدق على غيره تعالى فتبينه على الشرع دون اللغة لأن هذا المعنى شرعي لا لغوي وعلى هذا يكون الرحمان وإن كان مجازاً

إن جعل الزمخشري الرحمة في حقه تعالى مجازاً اعتزال غير صواب لأن هذا منزع لغوي لا دخل للاعتزال فيه وقد فسر أهل اللغة كالجوهري وغيره الرحمة بالرفقة والانهطاف فوجب حملها في حقه تعالى على معنى لا ترق به غير هذا الذي وضعت له فتكون مجازاً قطعاً نعم يمكن أن يقال إنها بالمعنى اللاتق به حقيقة شرعية لا لغوية والرحمن أبلغ إما كيفية فعناه عظيم الانعام أو كمية فعناه كثير

لغوياً في حقه تعالى له حقيقة لغوية اهـ وح فقول (ش) ولما كان مختصاً إلى قوله لاحقيقة له في حيز المنع وهذا كله على القول بأن وصفه تعالى بالرحمة مجاز وتقدم ما فيه (أو المختص به الخ) تقدم أن هذا هو الذي اختاره السبكي لكن اعترضه الشنواني بأن سهيلاً بن عمرو في صلح الحديبية لما أمر النبي صلى الله عليه وسلم علياً بالكتابة للصلح وكتب بسم الله الرحمن الرحيم قال لا نعرف الرحمن إلا صاحب الإمامة وهذا يدل على أنهم كانوا يطلقونه عليه معرفاً ومنكراً قوله (أو شاذ) هذا جواب ثالث وهو أيضاً بعيد لما تقدم من قول سهيل لا نعرف الخ وقد قال ذلك في جمع حفيظ ولم ينكر عليه أحد ولو وقع الانكار لنقل فالمعول عليه جواب بن عبد السلام . قوله (وقول السكوني) أي في حاشيته على الكشف المسماة بالتمييز لما للزمخشري من الاعتزال في كتاب الله العزيز ونصه جعل الرحمة مجازاً نزعة اعتزالية قد حفظ الله منها سلف الأمة فانهم أقرؤا ما ورد على ما ورد من غير تصرف فيه بكناية أو مجاز ونزهوا مولاهم عن مشابهة المحدثات ثم فوضوا إليه تعالى ما أراه هو أو نبهه من الصفات المتشابهات اهـ وحمل بعضهم كلام السكوني على أن مراده أن الزمخشري يتبع أشياخه من المعتزلة فيؤولون القرآن والحديث على وفق رأيهم ولا يتبعون طريقة السلف كما مر عن الأشعري فاجرى الزمخشري وصفه تعالى بالرحمة على ذلك وإن كان مجرد التأويل في التشابه لا يقتضي الاعتزال لكن لما كثرت عند المعتزلة حتى عرفوا بذلك ومنهم الزمخشري قال السكوني إن تأويل الرحمة نزعة اعتزالية يعني والاولى اتباع طريقة السلف من عدم التأويل كما صرح به . قوله (وقد فسر الخ) ذكر في (ق) للرحمة معان ثلاثة الرفقة والمغفرة والتعطف ولم يقتصر على الرفقة وتقدم أن صاحب المصباح لما أراد بيان معناها فرضها في حق المخلوق . قوله (نعم يمكن أن يقال الخ) ظاهره أن هذا القول ليس بمنصوص وليس كذلك وقد حكاه (جس) كما مر قوله (والرحمن أبلغ الخ) هنا أحد أقوال أربعة اقتصر (ش) على قولين لأن الاول مشهور والثاني راجح كما يأتي واستدل أصحاب القول الاول بدليلين قياسي وسماعي أما الاول

الانعام وباعتبار الكيفية قيل يارحم الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا لأن نعم الآخرة كلها جليلة ونعم الدنيا منها الجليلة والدقيقة وباعتبار الكمية قيل يارحم الدنيا ورحيم الآخرة لأن رحمة الدنيا نعم المؤمنين والكافر ورحمة الآخرة تخص المؤمنين وقيل هما بمعنى لأصاقتهما إلى الدنيا والآخرة

فلأن زيادة المبنى أى الزيادة فى بناء الكلمة تدل على زيادة المعنى فالأكثر حروفاً أكثر معنى من غيره كما فى قطع وقطع بالتشديد وأورد عليه حذر وحادر وأجيب بأن هذه القاعدة أغلبية وما ذكر من غير الغالب لكن قد يقال إن الرحمن الرحيم من غير الغالب أيضاً فلا دلالة فى القاعدة على ما ذكرتم وأجيب أيضاً عن إيراد حذر وحادر بأن القاعدة المذكورة فى متحدى النوع فى المعنى كغرت وغرثان وصدى وصديان ورحمن لافى مختلفى النوع كحذر وحادر ورد بأن ابن جنى الذى أسس هذه القاعدة صرح بأن حذر من أمثلة المبالغة المعدولة عن اسم الفاعل فهما متحدان نوعاً وأما الدليل اثنان وهو السماعى فهو ما أشار إليه (ش) بقوله وباعتبار الخ وحاصله مع زيادة وإيضاح أنه ورد عن السلف يارحم الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا فهذا الأثر يفيد شمول الرحمة المستفادة من الرحمن للدنيا والآخرة واختصاص الرحمة المستفادة من الرحيم بالدنيا فيكون الرحمن أباح كما أى أكثر رحمة لشموله أهل الدارين وهذا الوجه لم يذكره (ش) وأباح كيف أى أعظم رحمة لأن رحمة الآخرة كلها عظام وهذا هو الذى ذكره (ش) قوله ((وباعتبار الكمية)) أى العدد وهذا جواب عن سؤال يرد على الاستدلال بما مر وحاصله أن ما ذكرتم يعارضه ما ورد عن السلف أيضاً من قولهم يارحم الدنيا الخ فهذا يدل على أبلغية رحيم باعتبار الكيفية أى عظم الرحمة التى قلتم فى رحمن ولهذا استدلبه أصحاب القول الثالث وهو أن رحيم أباح وحاصل جواب (ش) أن الأبلغية هنا باعتبار الكم فقط لأن المرحومين فى الدنيا أكثر كما بينه بقوله لأن رحمة الدنيا الخ ونقض هذا الجواب بأن رحمة الآخرة نعم المؤمنين والكافر أيضاً لأن قبول الشفاعة من هول الموقف رحمة للجميع وما من عذاب الا عند الله ما هو أشد منه وعدم تعذيب الكافر بأشد مما هو فيه رحمة به وزاد بعضهم لأجل التفصي عن هذا قوله وتعم سائر الحيوانات ونقض أيضاً بأن رحمة الآخرة نعم أيضاً الحيوانات لأنها بعد القصاص فيما بينها تصير تراباً وذلك رحمة بها . قوله ((وقيل هما بمعنى الخ)) أى كندمان وتديم واختاره الجويني وغيره ورجح بسلامته من التحكم فى أسمائه تعالى

في حديث الحاكم مرفوعا الله رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما ويمكن الجواب بأن إضافتهما

سيما أن قلنا إنهما من المتشابه وذهبنا على مذهب السلف من التفويض الذي هو الراجح وبالحديث الذي عند (ش) : رواه الحاكم في المستدرک وهو اللهم فارح اللهم كاشف الغم مجيب دعوة المضطرين رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما أنت ترحمني فارحمني برحمة تغني بها عن سواك روى أن من قاله قضى الله دينه وإن كان مثل جبل أحد اقتصر (ش) على محل الشاهد منه وزاد لفظ الجلالة قبل رحمن بناء على جواز رواية الحديث بالمعنى للعالم وهذا الدليل أقوى مما استدله أصحاب القول الأول والثالث لأنه حديث لا أثر عن السلف وإنما جاز استدلالهم بالأثر لشهرته . قوله (ويمكن أن يجاب) حاصله مع إيضاح أن ذلك لا ينافي أبلغية رحمن لأن إضافته إلى الدنيا باعتبار الكم والكيف أما الأول فلأن رحمة الدنيا أكثر أفرادا من رحمة الآخرة على مامر وأما الثاني فلأن نعم الدنيا منها الجليلة ومنها الدقيقة فأضيف إلى الدنيا باعتبار النعم الجليلة وأما إضافته إلى الآخرة فباعتبار الكيفية فقط أي الصفة لأن نعم الآخرة كلها جليلة وأما رحيم فأضيف إلى الدنيا باعتبار النعم الدقيقة وإلى الآخرة باعتبار الكمية أي العدد وعدد رحمة الآخرة أقل من عدد رحمة الدنيا لما مر عند (ش) على ما فيه ولا يخفى أنه تكلف وعمل باليد وإخراج للحديث عن ظاهره لغير ضرورة ولو قيل بتساويهما كما هو ظاهر الحديث لم يلزم من ذلك محذور المخالفة القاعدة النحوية مع اعترافهم بأنها أغلبية فرحمن ورحيم من غير الغالب أيضا عملا بظاهر الحديث وعلى هذا يكون الثاني تأكيداً وأسماءه تعالى لا يعاب فيها التكرار كما مر في اسم الجلالة سيما مع اختلاف الصيغة وقيل المراد من كل منهما غير المراد من الآخر وإن كان أصل الموضوع واحداً لأن التأسيس خير من التأكيد وعليه فقال مجاهد رحمن الدنيا ورحيم الآخرة وعكس القرطبي وقال الترمذي الرحمن بالانقياد من النار والرحيم بادخال الجنة وقال الوراق الرحمن بغفران السيئات والرحيم بقبول الطاعات وقيل غير ذلك ومنه ما يأتي (ش) في علة تقديم رحمن وهذا كله فرار من التكرار مع أنه لا محذور فيه بالنسبة إلى أسمائه تعالى وقد علمت أن القول الثاني عند (ش) يتفرع إلى قولين قول بالتأكيد وقول بالتأسيس القول الثالث من الأقوال الأربعة أن رحيم أبلغ واستدل عليه أيضا بالقياس والسماع أما الأول فلأن القاعدة الأغلبية

باعتبارين فأضيف الرحمن إلى الدنيا باعتبار الكمية والكيفية وإلى الآخرة باعتبار الكيفية فقط وأضيف الرحيم إلى الدنيا باعتبار الكيفية وإلى الآخرة باعتبار الكمية وقدم الرحمن مع أن المعهود تقديم غير الأبلغ بجواد فياض وعالم بنحير لاختصاص الرحمن وليكون الرحيم

تقديم غير الأبلغ ليرتقى منه إلى الأبلغ كما يأتي وبأنه جاء على صيغة الجمع كعبد وهو أبلغ من صيغة التثنية وأما السماع فما تقدم عن السلف من قولهم يا رحمن الدنيا والآخرة وتقدم ما يتعلق به القول الرابع لأبي حيان في البحر قال والذي يظهر أن جهة المبالغة مختلفة فلذلك جمع بينهما فلا يكون من باب التأكيد فبالغة فعلان كغضبان من جهة الامتلاء والغلبة ومبالغة فعيل من حيث التكرار والوقوع في محال الرحمة ولذلك لا يتعدى قال بخلاف فعيل تقول زيد رحيم المساكين اه واعترضه الرصاع بأن الكلام في الرحمن الرحيم الموصوف بهما المولى تعالى وما ذكره في فعلان محال هنا ولا يقال نكلم على الوصفين من غير نظر إلى ما للكلام فيه لأن ذلك يصح لو وجد اتصاف أحد برحمان اه وأجيب بأنه وجد الاتصاف به لغة في مسيلة الكذاب كما مر والحاصل أنه لا قطع في هذه المسألة والظاهر أنها متساويان عملا بظاهر الحديث المتقدم والله أعلم . قوله ((وقدم الخ)) هذا جواب سؤال يرد على القول الذي صدر به (ش) وقوله ((مع أن المعهود الخ)) أي ليكون لذكر الثاني فائدة وهذا في الإثبات وأما في النفي فينعكس الحال فتقول ليس بفياض ولا جواد وليس بنحير ولا عالم ليكون لنفي الثاني فائدة ونحير بوزن مسكين العالم المتقن كما في مختار الصحاح وهو من المعاني المجازية كما في الأساس قال ونحير الأمور علما ومنه هو بنحير من التحارير اه . قوله ((لاختصاص الخ)) ذكر لتقديم الرحمن ثلاث علل الأولى الاختصاص وتقدم ما فيه الثانية التسميم وبحث فيه الصبان بأن التسميم كما في التلخيص هو أن يوثق في كلام لا يؤم خلاف المقصود بفضلة من مفعول أو حال لنكتة والكلام هنا يؤم خلاف المقصود أي كما قرره (ش) في الاحتراس ولذلك اقتصر عليه بعضهم هنا ويأتي ما يؤخذ منه الجواب الثالثة الاحتراس والتكميل وظاهره أنهما بمعنى واحد وبه قال جماعة وجرى عليه في التلخيص وهو أن يوثق في كلام يؤم خلاف المقصود بما يدفع ذلك الوهم كقول الشاعر

فسقى ديارك غير مفسدها صوب الريع وديمة تهى

تتمياً لأنه لما تناول الرحمن جلائل النعم ذكر الرحيم ليتناول دقائقها فيحصل التعميم وهو من المعاني التي تفيدها الفضلة التي يجاء بها للتعميم أو احتراماً وتكبيلاً لأنه لما نسبت إليه جلائل النعم كان مظنة لتوهم أن دقائقها لا تنسب إليه وأنه يحل عنها فدفع ذلك بوصفه بالرحيم المقتضى أن دقائقها منه أيضاً وإذا ورد أن الله تعالى قال موسى يا موسى ساني ولو ماح عجيتك وعلف شاتك وفي الحديث ليسأل أحدكم ربه حاجته حتى يسأله شسع نعله إذا انقطع وقيل الرحمن علم أيضاً فيكون بدلاً أو عطف بيان لانعتاً فوائد الأولى جملة البسمة

وفرق بينهما بعضهم قال ابن حجة التكميل يأتي لنقص المعنى والوزن معاً والاحتراس لدخل يتطرق في المعنى وإن كان كلاماً تاماً والوزن صحيحاً قال السيوطي في شرح عقود الجمان وهو غير واضح وقال عبد الباقي البيني لا يكاد البديعيون يفرقون بين ثلاثة أشياء التسميم والتكميل والاحتراس لتداخلها وقال قبل هذا تسمية هذه الأنواع وأنواع البديع أمور اصطلاحية لا مشاحة فيها وقد يذكر فيها أمور غير لازمة قال السبكي في عروس الأفراح ليت شعري أي فرق بين التكميل والتسميم وهما شيء واحد ثم قال ويمكن أن يفرق بينهما بأن التكميل استيعاب الأجزاء التي لا توجد الماهية بدونها والتسميم لما وراء الأجزاء من زيادة يتأكد بها الشيء وعليه فوجه تسمية الأول بالتكميل أنه يدفع إيهام غير المراد وذلك كالأجزاء من المراد لأن الكلام إذا أومر بخلاف المراد كانت دلالاته ناقصة بخلاف التسميم اه الخ وعلي هذا فن عبر بالتسميم كالشارح نظر إلى أن ماهية الرحمة تتكامل بالنعم العظيمة التي دل عليها رحمان وأما البقية فهي زيادة تتأكد بها ماهية الرحمة فذكر رحيم تسميم وبه يسقط بحث الصبان قوله (شسع) على وزن حمل وهو شرك النعل أي السير الذي يكون بين الأصبع الوسطى والتي تليها قوله (وقيل الرحمن علم الخ) قاله الأعلم واستدل عليه بوروده غير تابع لاسم قبله نحو (الرحمن على العرش استوى) قال وإذا ثبت العلية امتنع النعت به أي لاسم الجلالة فيتعين البدل وتبعه ابن مالك وابن هشام في المعنى وقوله امتنع النعت به قد يقال أنه لا مانع من جوازه باعتبار الوصفية الأصلية والغلبة لا تمنع اعتبارها في الجملة قاله شيخ الإسلام زكريا وعلى قول الأعلم لا يرد تقديم غير الأبلغ لأن العلم مقدم على الصفة نعم يقال لم قدم اسم الجلالة فيجواب بأنه أشرف وأنه اسم ذات في الأصل والحال بخلاف الرحمن فإنه صفة في الأصل ثم غلبت عليه الاسمية . قوله

إنشائية قصد بها إنشاء المصاحبة أو الاستعانة ولا يرد ما قاله الشيخ تيسى الصفوى من أنها حينئذ لانشاء متعلقها والأصل من المسند والمستند اليه غير مقصود البتة لأننا نقول هو مقصود تبعاً ولا محذور فيه فقد قال عبد القاهر كما في المطول الغرض الخاص والمقصود الأهم من الكلام المشتغل على قيد زائد على المسند والمستند اليه هو ذلك القيد واليه يتوجه النفي والاثبات

(إنشائية الخ) هذا هو المشهور والمعول عليه نعم اختلف في تقرير إنشائيتها فذهب أبو حفص وتلميذه (ش) إلى أنها نقلت عن معناها الأصلي من الاخبار بوقوع الفعل مصحوباً باسم الله تعالى أو بواسطة اسمه على الوجهين في الباء إلى إنشاء متعلقها بالكسر الذي هو المصاحبة أو الاستعانة وذهب الشنوائى وتلميذه الشهاب في شرح الشفا واختاره الهلالى وتلميذه الشيخ (بنى) إلى أنها نقلت عما ذكر إلى إنشاء التبرك باسمه تعالى لالانشاء مدلولها ولا لالانشاء متعلقها كما يأتى . قوله (ولا يرد ما قاله الصفوى الخ) وذلك أنه أورد اشكالا هائلا على جملة البسمة سواء قلنا إنها خبرية أو إنشائية ونقله تلميذه ابن قاسم العبادى فى الآيات البينات ولم يجب عنه اشارة الى تمكنه مع أن من عاداته تكلف الأجوبة ما أمكن وخاض العلماء الاجلة فى الجواب عنه فمنهم المصيب والمخطئ قال الهلالى فى شرح القادرية ولم يهتد بعض الناس إلى تقريره فضلا عن تحقيق الجواب وتحريره اه وإنما اختلفوا فى تقرير إنشائيتها وخبريتها لأجل التفصى عنه وحاصله كما عند العبادى أنها ان كانت خبرية ورد عليه أن من شأن الخبر الصادق أن يتحقق مدلوله فى نفس الامر بدونه ويكون الخبر حكاية عنه وما نحن فيه ليس كذلك لأن كلام من مصاحبة الاسم والاستعانة به من تمة الخبر وهما لا يتحققان الا بهذا اللفظ وان كانت إنشائية ورد عليه أن من شأن الانشاء أن يتحقق مدلوله به وما هنا ليس كذلك غالباً لأن نحو الاكل والسفر والذبح مما ليس بقول لا يحصل بالبسمة فكيف يقدر اذبح مثلاً باسم الله بقصد الانشاء فان جعلت الانشاء المصاحبة أو الاستعانة لزم أن تكون الجملة لانشاء متعلقها والأصل غير مقصود وهو نادر اه الخ وأجاب أبو حفص الفاسى وتبعه (ش) بأنها إنشائية لانشاء متعلقها ولا يلزم أن يكون الأصل الذى هو الجملة غير مقصودة البتة بل هو مقصود تبعاً ولا محذور فيه وإذا كانت الجملة الخبرية مع بقائها على حالها يكون المقصود منها هو المتعلق الذى قيد به مضمونها حتى قال الشيخ عبد القاهر الجرجانى الى آخر ما عند (ش) فكيف لا يكون كذلك مع التصرف فيها

بالنقل عن معناها الأصلية فالمقصود بهذه الجملة الاستعانة بالاسم الشريف على ما يراد من الفعل أو المصاحبة عند إرادة الشروع فيه والمقصود الأصلي قبل النقل صار تبعاً له وبحث معه معاصره الهلالي قال في شرح القادرية وهذا قول صدر من غير تأمل أما أولاً فلان المصاحبة نسبة بين متصاحبين وهما هنا التأليف والاسم الشريف فتأخرهما أو تأخر أحدهما ملزوم لتأخرهما فإذا تأخر التأليف ونحوه عن النطق بالبسملة تأخرت مصاحبته للاسم الشريف لتوقف وجود النسبة على وجود المنتسبين وأما ثانياً فلان بآء الاستعانة هي الداخلة على آلة الفعل الحقيقية أو المجازية والاستعانة بالآلة إنما تكون حالة الفعل لا قبله وتأخر الفعل مستلزم تأخرها كقولك سأكتب بالقلم فجعل الجملة لانشاء الاستعانة غلط نشأ من توهم أنها بمعنى طلب العون وليس كذلك بل معناها إيقاع الفعل بواسطة الباء هـ وأجاب أبو حفص بأن مبنى الإيراد في المصاحبة توهم أخذها من حيث هي نسبة بين التأليف والاسم الشريف وليس كذلك بل المتصاحبان الشخص والاسم الشريف ولا خفاء في تقدمهما على التأليف على جهة الاستعداد له حيث كان المراد المصاحبة عند إرادة الفعل والعزم عليه ومبنى الإيراد في الاستعانة على توهم الفرق بين الاستعانة بمعنى طلب العون وبين مدلول الباء وذلك مما لا دليل عليه فالصواب أنهما متحدان وطلب العون محاولة الاقتدار على الفعل فهي سابقة عليه بالضرورة كما في كتبت بالقلم فان تهينته وتناوله على الوجه الخاص محاولة الاقتدار على الكتابة ولا خفاء في تقدمها عليه هـ ثم قال الهلالي اثر ما تقدم عنه والجواب الذي ظهر لي أنه الحق هو جواب الشهاب أنها لانشاء التبرك بالاسم الشريف لا لانشاء مدلولها ولا لانشاء متعلقها فلا يرد ما أورده الصفوي ولا ما أوردهناه وإن شئت ايضاحه فاعلم أن الجمل الخبرية الأصل تارة تنقل لانشاء مضمونها كبعت وتارة لانشاء أمر يتعلق بمضمونها نحو رحمنا الله فانها لانشاء طلب مضمونها والحمد لله لانشاء الثناء بمضمونها وتارة تنقل لغير ذلك نحو نعم الرجل زيد وبئس الانسان عمرو فانهما في الأصل خبريتان معناهما حصول نعمة وبؤس فيما مضى ثم نقلا الى المدح والذم العامين وجملة البسملة من القسم الثالث فعني أولف بسم الله أتبرك في تأليفي بسم الله فهي حقيقة عرفية في الانشاء هـ أي وإن كانت مجازاً لغوياً علاقته الضدية نقلت من الاخبار المقيد إلى الانشاء التبركي وجواب أبي حفص والشهاب هما أحسن ما أجيب به عن الإشكال المذكور وأما الغنيمي فقد اعترض بكلام الصفوي

وتعجب منه من حيث انه لما استشكل الخبرية جعل كلا من مصاحبة الاسم والاستعانة من تنمة الخبر ولما استشكل الانشائية لم يجعل شيئاً منهما من تنمة الخبر وهو تحكم وكان عليه أن لو جزم بأحدهما وأورد عليه ما أورد ثم قال يصح أن تكون خبرية باعتبار أصلها وهو الفعل العامل في المجرور وهو حكاية عما يتحقق في الحال والاستقبال بدون اللفظ وهذا هو شأن الخبر الصادق وأجاب عما أوردته الصفوى على الخبرية ثم قال ويصح أن تكون انشائية باعتبار المتعلق الذي هو المصاحبة فتكون الجملة لانشائها وأجاب عما أورد على ذلك ونقل جوابه سيدى أحمد بن مبارك في تأليفه القول المختبر ورده بأمور ثم قال الحق في جملة البسملة أنها خبرية ووجهه بنحو مامر عن الغنيمى وأجاب عما أوردته الصفوى على الخبرية بجواب آخر وبحث معه بعض تلامذته وكتب الشيخ (بنى) عقب كلام ابن مبارك كما وجد ذلك بخطه مانصه والظاهر أن هذا الكلام كله بحث في ظاهر اللفظ والمقصود خلافه فالجملة انشائية معنى وإن قلنا إنها خبرية لفظاً على مقتضى ماسبق من البحث لأن المبتدئ بها لا يقصد بها فائدة الخبر من الاعلام بمضمونها ولا لازماً أى كونه عالمياً به وإنما يقصد انشاء التبرك فهي انشائية معنى سواء قلنا إن لفظها لفظ الخبر أو لفظ الانشاء لأن مضمونها من الاعلام بحصول التأليف في الحال أو المستقبل مقيداً بالمصاحبة غير مقصود وهذا على حد قوله تعالى حكاية عن امرأة عمران (رب أنى وضعتها أنثى) فانها خبرية لفظاً انشائية معنى فمقصودها انشاء التحسر ومن هذا أيضاً الأذكار التى لفظها لفظ الخبر نحو لا إله إلا الله وسبحان الله والحمد لله اذ المقصود بها انشاء الثناء على الله تعالى أو تنزيهه لا الاعلام به كلام (بنى) فقد أول كلام شيخه ورده الى القول بالانشائية وإن كان ظاهر كلامه الخبرية وصرح الابابى في تقريراته على السعد بخبرية الجملة بتمامها مع افادة المقصود من غير نقل ومنع النقل الى الانشاء فيها وفي غيرها وأطال في ذلك لكن ما ذكره من المنع مخالف لما هو كالجمع عليه من الجواز كما ذكره هو بنفسه وارتكب فيما ورد من ذلك تكلفات لا حاجة اليها فالقول بجواز النقل الذى عليه الجماعة أظهر وأسهل منها بكثير وذهب جماعة من المشاركة كالبناني و(د) الى أنها خبرية باعتبار الفعل المقدر انشائية باعتبار المتعلق بالكسر ونحوه للعطار في حاشيته على المحلى قال ولا يقال ان الخبر والانشاء متقابلان فلا يجتمعان في كلام واحد لأن معنى ما ذكرنا اننا اذا قطعنا النظر عن القيد ونظرنا الى ما تم به الامتداد من ركني الجملة

الثانية خصت البسملة بجعل صفتي الرحمة ملاصقتين لاسم الذات إشارة الى سبق الرحمة الغضب

كانت خبرية واذا نظرنا الى القيد كانت انشائية فالخبرية والانشائية باعتبارين متغايرين هـ لكن قد يقال كيف يقطع النظر عن القيد مع أنه روح الكلام والمقصود من الجملة كما مر عن الشيخ عبد القاهر وليس كلامنا في مجرد ركني الجملة مع قطع النظر عن القيد ولئن سلمنا ذلك فيكون ح الخلاف لفظيا وهو ظاهر كلام الشيخ (بنى) المتقدم واختاره الصبان في رسالته في البسملة تفصيلا آخر وافق (د) ومن ذكر معه في بعض الصور وخالفهم في البعض فانظره ان شئت فهذه أقوال خمسة في جملة البسملة هل هي خبرية فقط أو انشائية فقط بسبب النقل أو تحتل الأمرين على البدلية أو الأمران موجودان فيها معا كما للغنيمي أو التفصيل كما للصبان وأما القول بالوقف كما عند المحشى وهو السادس فلم أر الآن من صرح به الا ما يؤخذ من صنيع الصفوى والعبادى حيث تركا الاشكال على حاله ووجهه مامر من عدم صدق ضابط الخبر أو الانشاء عليهما مع أن الشارع لم يطلب منا اعتقاد أنها خبرية أو انشائية وانما طلب منا الابتداء بالبسملة في الأمر المهم مع قصد التبرك بها ولهذا كان هذا الخلاف لا ثمره له إلا معرفة الشيء على وجهه ولا يرد القول بالتوقف بأنه ليس عندنا كلام ليس بخبر ولا إنشاء لأن للتوقف أن يقول ولئن سلمنا الانحصار المذكور ولكن لما لم يصدق ضابط الخبر والانشاء عليها توقفت في ذلك ولم أجزم بأحدهما وأما ما أجبتم به عن استشكال الخبرية والانشائية فلم يظهر لي وجهه وكذا لا يرد القول بخبرية الجملة بتهامها أو خبرية الصدر أن ذلك مخالف لما مر عن الشيخ عبد القاهر من غير نظر الى قصد المتكلم بجملة البسملة لأن تلك القاعدة أغلبية كما ذكره حواشى السعدلان النفي والاثبات كما يتوجهان الى القيد فقط وهو الغالب يتوجهان الى القيد فقط واليهما معا واعلم أن بحث الصفوى انما يرد على تقدير المتعاق خاصا كما مر فان قدر عاما كما بتدنى لم يتوجه على الانشاء شيء لحصول الابتداء بالبسملة بمجرد النطق بها أما حقيقة كما في ابتداء التأليف أو تجوزا كما في نحو السفر وقد اختاره بعض المتأخرين منهم الشيخ (تو) في شرحه على جامعة الشيخ خ ونصه التقدير أتصرف كما قدره بعض الفضلاء ممن لقيناه بالمسجد الحرام قال لنعم بركتها جميع الأقوال والأفعال والحركات والسكنات لا خصوص التأليف هـ واستحسنه شيخنا سيدى الحاج محمد كنون رحمه الله تعالى عند قراءتنا عليه الجامع . قوله (إشارة الى سبق الخ) يعني

كما في الحديث القدسي وفي التكرار اشارة الى غلبتها وديم انقطاعها ومن رحمته تعالى ترغيب عباده في التراحم في الحديث الراحون يرحمهم الرحمن ارحموا من في الارض يرحمكم من في السماء انما يرحم الله من عباده الرحماء من لا يرحم لا يرحم ما نزعتم الرحمة الا من شق

أن ملاصقة صفة الرحمة لاسم الذات دال بطريق الاشارة على سبق الرحمة الغضب ودليل هذه الاشارة الحديث القدسي أنا الله لا إله الا أنا سبقت رحمتي غضبي فمن شهد أن لا إله الا الله وأن محمداً رسول الله فله الجنة ثم ان السبق ظاهر ان فسرت الرحمة والغضب بصفة الفعل كالانعام والانتقام وان فسرت بصفة الذات كإرادة ذلك فالكلام على تقدير مضاف أي أثر رحمتي أثر غضبي . قوله (اشارة الى غلبتها) مما يؤيد هذه الاشارة قوله صلى الله عليه وسلم (ان الله تعالى لما خلق الخلق كتب يده على نفسه أن رحمتي غلبت غضبي) أخرجه الترمذي وابن ماجه . قوله (ومن رحمته تعالى ترغيب الخ) هذا اشارة الى حظ العبد من هذين الاسمين وهو الاتسام بالرحمة للعباد ورفض ما سواه تعالى اكتفاء برحمته الواسعة قال الاقليشي في شرح الاسماء الحسنى ان كان لك تشوف الى انراحات العلية فكن رحيماً لنفسك ولغيرك فارحم الجاهل بعلمك والذليل بجاهلك والفقر بمالك والصغير بشفتك والعصاة بدعوتك والبهايم بعطفك ورفع عنفك فأقرب الناس برحمة الله تعالى أرحمهم بخلقه هـ ورحم الله القائل

ارحم بني جميع الخالق كلهم وانظر اليهم بعين اللطف والشفقة

وقر كبيرهم وارحم صغيرهم وراع في كل خالق حق من خلقه

وفي الحكم العطائية من اطلع على أسرار العباد ولم يتخلق بالرحمة الالهية كان اطلاعه فتنة عليه وسبباً لجر الوبال اليه وقد ذكر هنا ابن عباد ما قيل إن سبب أمر الله تعالى ابراهيم عليه السلام بذبح ولده هو غلظته على العصاة ودعائهم عليهم لما عرج به الى السماء ونقل كلامه (جس) هنا (فائدة) قال أبو العباس الرحمن الرحيم من أذكرك المضطرين لأنه يسرع لهم تفريج الكرب وفتح أبواب الفرج قال ابن عربي من داوم على ذكرها لا يشق أبداً وقال بعض شراح الاسماء الحسنى خاصية الرحمن صرف المكروه عن ذاكره وحامله ومن ذكره بعد كل صلاة مائة مرة أخرج الله تعالى من قلبه الغفلة والنسيان وخاصية الرحيم أن من داوم عليه كل يوم مائة مرة رزقه الله رقة القلب ورحمة الخلق ومن خاف على نفسه مكروها وذكر الاسمين

الثالثة قال ابن مسعود حروف البسمة تسعة عشر فمن أراد أن ينجيه الله من الزبانية التسعة عشر فليواظب عليها يجعل الله له بكل حرف جنة من أحدهم ثم عرف الناظم بنفسه ليحصل الوثوق بما أفاده فيحصل الانتفاع به فيحصل له الثواب المقصود له فإن العمل والفتوى من الكتب التي جهل مؤلفوها ولم يعلم صحة ما فيها لا يجوز

أو كتبها وحملها دفعه الله تعالى عنه . قوله (تسعة عشر) أي رسمية وثمانية عشر لفظية قال بعض المفسرين وفي ذلك إشارة إلى أنها دوافع للنقمة بالنار التي أصحابها تسعة عشر وجواب للنقمة بالصلوات الخمس والوتر التي عددها ثمانية عشر لأنها أعظم العبادات ه قال في حل الكنوز المقفلة

من كان يتلوها فلا يرى سقر حروفها تقيه تسعة عشر

برسمها حتى الصراط يسلك وجنة الخلد بها تستملك

وأشار بالبيت الثاني إلى ما أخرجه الطبراني أن الخلق لا يدخلون الجنة إلا بجواز وهو بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب من الله تعالى لفلان أدخلوه جنة عالية قطوفها دانية اللهم برحمتك عنا وعلى الكتاب والسنة توفا وأنت راض عنا يا أرحم الراحمين يارب العالمين . قوله (ثم عرف ظم بنفسه الخ) هذا هو الأمر الثاني مما بدأ به ظم ووجهه (ش) بأمور منها ليحصل الوثوق الخ وذلك لأن إبهام القائل مرغوب عنه شرعا وعادة أما الأول فلما علم من اشتراط عدالة الناقل في قبول منقوله مع اشتراط كونه عارفا إذا كان له تصرف فيه كالتأليف فشرط المؤلف أنخص من شرط الراوى ومع كونه مهتما لا تتأتى معرفة عدالته وأما الثاني فلما جرت به العادة أنه إذا جهل القائل لم يكن للناس في الغالب على قوله إقبال بل يكون عندهم سواد مجهول الأب وسبب في المبادئ أن العلوم أقسام ثلاثة . قوله (التي جهل مؤلفها ولم يعلم الخ) مفهومه ما إذا علم المؤلف وعلمت الصحة فلا إشكال ح في جواز العمل والفتوى بها وكذا إذا علمت الصحة وإن جهل مؤلفها لأن الاعتقاد حينئذ على علم الصحة وكذا إن جهلت الصحة اجتهدا وعلم المؤلف بالضبط والعدالة كالشيخ (خ) وابن عاصم وصاحب العمل القاسى لاسباب مع تسليم الشراح والخواشى فالمراد بعلم المؤلف علم حاله وهو أن يكون مشهورا بما ذكرنا زيادة على علم ذاته وصحة نسبة التأليف إليه كما يؤخذ من كلام القرافى الآتي لأن الصحة وإن جهلت

كما قاله القرافى وغيره

اجتهادا فقد علمت تقليدا ولا فرق بينهما كما يؤخذ من كلام الهلالى ونصه وحاصل الأمر فى الكتب التى يعتمد عليها فى العمل والفتوى والأحكام أن يطلب فيها أمران الأول صحة نسبتها الى المؤلف الثانى صحتها فى نفسها أما الأول فيثبت بروايته سمعا بسند صحيح أو ما تنزل منزلته وهو اشتهار الكتاب بين العلماء معزوا للمؤلف وأما الثانى فيثبت بموافقته لا يجب العمل به وهو المتفق عليه أو الراجح أو ما جرى به العمل أو المشهور أو المساوى وتعرف تلك الموافقة عند المجتهد فى المذهب بالاجتهاد وعند المقلد اما بالتقليد لمؤلفه لنصه على أنه يتحرى ذلك وهو من يقتدى به كالشيخ (خ) واما بالتقليد لشيخ ذلك الكتاب الذين لهم القدم الراسخ فى تمييز القشر من اللباب فاذا أثروا عليه تعين على المقلد المصير اليه ومن هذا قراءة الكتب على الشيوخ المذكورين كما فى نوازل سيدى عبد الرحمن الفاسى حيث قال أفنى أئمة المذهب بأنه لا تجوز الفتوى من الكتب المشهورة ممن لم يقرأها على الشيوخ فضلا عن الغريبة . قوله (كما قاله القرافى الخ) ونصه تحرم الفتوى من الكتب الحديثة التصنيف اذا لم يشتهر اعزاء ما فيها الى الكتب المشهورة الا أن يعلم أن مصنفها ممن يعتمد لصحة عمله والوثوق بعدائه وكذا تحرم الفتوى من الكتب الغريبة حتى يتظافر عليها الخواطر ويعلم صحة ما فيها وكذا تحرم من حواشى الكتب يعنى الطرر لعدم الوثوق بما فيها قال ابن فرحون مراده اذا كانت الحواشى غريبة النقل وأما اذا كان موجودا فى الأهميات أو منسوبا الى محله بخط من يوثق به فلا فرق بينهما وبين سائر التصانيف نقله م فى ك اذا علمت هذا تبيّن لك أن كلام القرافى لا تفصيل فيه ولا غبار عليه وهو موافق لكلام الهلالى وسيدى عبد الرحمن الفاسى خلافا لشيخنا المحشى رحمه الله تعالى حيث جعل فيه تفصيلا وأخرج منه صورة ما اذا جهلت الصحة اجتهادا وعلم المؤلف بالضبط والاتقان وقد سلم كلامه غير واحد إلا أن (ش) اختصره جدا فالمراد بجهل المؤلف فى كلام (ش) جهل ذاته وحاله معا أو جهل حاله وإن علمت ذاته مع جهل الصحة لما فى كتابه وأما إذا كان ممن يوثق به فى هذا الشأن فتجوز الفتوى من كتابه تقليدا له لأن الصحة وإن جهلت اجتهادا فقد علمت تقليدا كما يؤخذ من قول القرافى إلا أن يعلم الخ وفى آخر أحكام القاضى ابن سهل أن ابن لبابة وأصحابه أفتوا بعدم منع المتحلقين فى المسجد لفعل الأئمة والامام مالك وقيد ابن سهل

وليُعظم موقع كلامه في النفوس لاشتهاره بجلالة العلم والاتقان فيه فيُعظم الاقبال والنفع فان عظمة الكلام في النفوس على حسب عظمة المتكلم به فيها وهذا مما يصح أن يوجه به افتتاح الكتاب العزيز بالفاتحة اذ حاصلها تعريف العباد بأن الله سبحانه هو الذي منه المبدأ والانعام بالإيجاد والامداد واليه المنتهى وهو المنفرد بما به يحق أن يعبد وهو المعين ويده الهداية والاضلال فان من علم بذلك علماً مباشراً لسويداء قلبه تلقى أوامره ونواهيه بالتعظيم والاجلال لا محالة ولذا قال (انما يخشى الله من عباده العلماء) وفي البخاري عن عائشة مرفوعاً (ان اتقاكم

بمن يوثق بعلمه ودينه و بغير أوقات الصلاة ثلثا يشغل المصلين قال ابن عرفة هذا التقييد صحيح لانعقاد الاجماع على عدم قبول الفتوى من مجهول الحال حتى يشتهر بالعلم والدين هـ أى فان اشتهر بذلك قبلت فتواه سواء كانت من لفظه أو من كتابه . قوله (وليُعظم موقع الخ) هذا هو الامر الثانى مما وجه به (ش) تعريف عظم بنفسه وليس من قيل تزكية النفس المنهى عنه لأن المقصود العلم بالافادة ومفيدها وهو من دواعى الاعتناء بالكتاب والنظر فيه بعين الرضى والصواب فصار تعريف المؤلفين بأنفسهم من باب الحرص على الاتفاف بكتبهم ثم إن هذا التوجيه من نمط ما قبله بل هو سبب فيه لأنه ان عظم موقع كلامه في النفوس حصل الوثوق بما أفاده كما مر . قوله (منه المبدأ الخ) هذا تضمنه قوله تعالى (الحمد لله إلى الرحيم) . وقوله (واليه المنتهى) هذا تضمنه . قوله (ملك يوم الدين) . وقوله (وهو المنفرد الخ) هذا تضمنه (إياك نعبد) وقوله (وهو المعين) تضمنه (إياك نستعين) . وقوله (وبه الهداية) تضمنه (اهدنا الصراط الخ) قوله (ولذا قال الخ) أى ويكون تلقى الاوامر والنواهي بالتعظيم والاجلال انما يصدر من العالم قال تعالى (انما يخشى الله الخ) فحصر تعالى الخشية في العلماء قال القلشاني اعلم أن العلم حيث ما وقع في كلام الله تعالى ورسوله في معرض التشریف فالمراد به العلم النافع المحمد للهوى فشاهد الخشية لله تعالى وشاهد الخشية موافقة الامر وقال ابن عطاء الله في التنوير العلم النافع هو الذى يستعان به على طاعة الله تعالى ويلزمك الخفاة منه والوقوف على حدوده وهو المعرفة بالله تعالى والعلم بما أمر به إذا كان تعلمه لله وفي نصيحة الهلالى

والعلم ما أكسب خشية العليم فمن خلا عنها لجاهل ملهم

لأنه ميراث الأنبياء فلم ينله غير الاتقياء

وأعلمكم بالله أنا) ولأن في تعريفه بنفسه اظهارا لنعمة تأهيل الله اياه للعلم والتأليف فيه والتحدث بالنعمة شكر وفي الحديث ان الله اذا أنعم على عبد أحب أن يظهر أثر نعمته عليه وفي حديث آخر ليس منا من لم يتعاضم بالعلم قال الاجهوري أى من لم يعتقد أن الله عظمه بوضعه فيه وليس المراد احتقار الغير والتكبر عليه لأنه منهى عنه ولذا قال صلى الله عليه وسلم (أنا سيد ولد آدم ولا فخر) وكل ما ورد في الشريعة من كلام الأئمة مما هو فخر

قوله (ولأن في تعريفه الخ) هذا هو الأمر الثالث عما وجه به (ش) كلام ظم وقد ألف السيوطي كتابا سماه نزول الرحمة في التحدث بالنعمة وحاصله أنه اذا كان لاظهار فضل الله تعالى جاز وكذا اذا لم ينصف ونوزع أو عورض أو كان بين قوم لا يعرفون مقامه واضطر الى التعريف به وقال سيدى عبد السلام القادري في كتابه أداء الحقوق في ابداء الفروق والفرق بين مظهر للفخر وذاكر النعمة لأجل الشكر أن افتخاره للاستعالة وطلب العز والاستطالة والشكر اظهار لفضل الله ونعم ليس لها تناء

هذا كلام علماء الظاهر وأما كلام أهل الباطن فقال سيدى على الخواص التحدث بالنعمة من غير أغراض نفسانية خاص بالاكابر بخلاف غيرهم فربما دخل الرياء على أحدهم ثم قال اذا علم العبد أنه مستحق للعقوبة وأن ما عنده من الكمال عارية من فضل سيده جازله التحدث بالنعم لأنه لا يرى فيها فخرا على أحد قال الشعراني عقبه وهذا مشهدى الآن بحمد الله تعالى فإنه والله أرى نفسى استحققت الخسف ولا أرى أحدا أكثر اقتحاما للعاصي منى وكثيرا ما أشاهد أن ما يقع من البلاء هو بسبب ذنوبى وحدى وهذا لا يذوقه الا أهل هذا المقام ه الخ وقال ابن عباد على قول الحكم الزهاد اذا مدحوا انقبضوا لشهودهم هذا الثناء من الخلق والعارفون اذا مدحوا انبسطوا لشهودهم ذلك من الملك الحق مانصه ولهذا النظر والشهود الجمعى استقام لهم من مدحهم لأنفسهم ما لم يستقم لغيرهم كما وقع لجماعة منهم ولا يتأول ما وقع منهم بما تأول به علماء الظاهر مدح يوسف عليه السلام لنفسه لعدم الحاجة اليه في هذا المقام ه الخ يعنى مقام الجمع والشهود . قوله (أن يظهر لى الخ) بفتح الياء والهاء من الثلاثى وأثر هو الفاعل وروى بضم الياء وكسر الها وأثر منصوب على المفعولية . قوله (ولا فخر) أى لا أفخر

صورة فالمراد به التحدث بالنعم أو النصيح أو نحو ذلك كقوله عليه الصلاة والسلام (أنا النبي لا كذب) وقول يوسف عليه السلام (اجعاني على خزائن الأرض اني حفيظ عليم) وقول حسان في الرد على بني تميم

هبتم علينا تفخرون وأتم لنا حول ماين رق وخادم

بشيء من الأشياء لابسيدة ولا بغيرها قال ابن عباد في رسائله أي إنما أعلمتكم بسيادتي لتعلموا بذلك منزلتي لتقوموا بواجب حق ربي ونعمل بأمره في التحدث بالنعمة وقول من قال أي إنما أفر بالعبودية لا بالسيادة كلام لا أفهمه لأن العبودية نسبتها إليه وإلى غيره واحدة فان قيل أراد بها العبودية التي هي مقامه قلنا إنما يصح التفاخر بها من حيث انها مئة من الله تعالى فان صح الفخر بها من هذا الوجه صح الفخر بالسيادة من هذا الوجه أيضا فالظاهر أنه عليه السلام نفي الفخر مطلقا هـ الخ . قوله (أنا النبي لا كذب الخ) بعده هـ أنا ابن عبد المطلب هـ قاله يوم حنين تحدثا بالنعمة وردا على المشركين وتقوية لقلوب المؤمنين وهو مما خرج موزونا بغير قصد فلا يسمى شعرا ولا موزونا وإنما يقال فيه مترن . قوله (وكذا قول يوسف الخ) قال الخازن فان قلت كيف مدح نفسه وقد قال تعالى (فلا تزكوا أنفسكم) قلت إنما يكره تزكية النفس اذا قصد بها التفاخر وأما ان قصد بها نفع الغير فلا تكره هـ الخ وتقدم عن ابن عباد أن هذا لا يحتاج إليه عند العارفين . قوله (وقول حسان) هو شاعر النبي صلى الله عليه وسلم عاش مائة وعشرين سنة نصفها في الجاهلية ونصفها في الاسلام . وقوله (هبتم) يقال هبتته أمه أي فقدته كقولهم ثكلته أمه وهبل الرجل اذا كثر كذبه من باب فرح والخول بفتح الحاء والواو الخدم والحشم فما بعده تفسير له والخطاب لبني تميم وذلك أنهم جاؤا إلى النبي صلى الله عليه وسلم قبل اسلامهم فقال شاعرهم الأقرع بن حابس رضي الله عنه يا محمد أخرج إلينا نفاخرك ونشاعرك فان مدحنا زين وذمنا شين فقال صلى الله عليه وسلم ذلك الله اذا مدح زان واذا ذم شان لم أبعث بالشعر ولم أومر بالفخر ولكن هاتوا فأمر صلى الله عليه وسلم ثابت بن قيس أن يجيب خطيبهم فخطب فغلبه فقال الأقرع بن حابس

أتيناك كيما تعرف الناس فضلنا اذا خالفونا في ذكر المكارم

وإننا رؤس الناس من كل معشر وأن لیس فی أرض الحجاز كدارم

وقول الشيخ عبد القادر قدمي هذه على رقة كل ولي وأما قول من قال لا يجوز الفخر بالخصال الدينية فان أراد على قصد اظهار النعمة أو الحث على الاقتداء به أو نحو ذلك فصحيح والا فلا ولأن تعريف المؤلفين بأنفسهم يشعر بطلب الاعتناء بمعرفة الشيوخ ونسبة فوائدهم إليهم والقيام

فأجابه حسان بقوله

بني دارم لا تفخروا ان فخركم يعود وبالا عند ذكر المكارم
هبطتم الخ . قوله ((وقول الشيخ الخ)) ورد أنه لما قال ذلك خضع له كل ولي في عصره
أى لكونه قطب وقته الا واحد فسلم من حينه ومن انشاده

أنا قطب أقطاب الوجود حقيقة على سائر الأقطاب قولى وحرمتى
توصل بنا فى كل ضيق وشدة أغيثك فى الأشياء طرا بهمتى
ومقامه رضى الله عنه مشهور عند الخاصة والعامة وأطال الشعرانى فى الطبقات فى ترجمته وعرف به الشيخ المناوى فى تأليفه نتيجة أهل التحقيق فى بعض أهل الشرف الوثيق والمشهورين من أولاده . قوله ((فان أراد على قصد الخ)) على هذا حمله جس ونصه وكل من أطاق على شيء من ذلك فغرا فبالنظر إلى الصورة الظاهرة لا بالنظر إلى المقصود وهذا مراد من قال يجوز الفخر الخ . قوله ((والا فلا الخ)) أى فليس بصحيح لأن الفخر منهى عنه بأى شيء كان كما مر عن ابن عباد وقد عد بن حجر فى الزواجر من الكبائر الدعوى فى العلم أو القرآن أو شيء من العبادة زهوا وافتخارا بغير حق ولا ضرورة واستشهد على ذلك بأحاديث منها ما أخرجه الطبرانى فى الأوسط والبراز باسناد لا بأس به عن عمرو أبو يعلى عن ابن عباس أن النبى صلى الله عليه وسلم قال (يظهر الاسلام حتى تختلف التجار فى البحر وحتى تخوض الخيل فى سبيل الله ثم يظهر قوم يقرؤن القرآن يقولون من أقرأ منا من أعلم منا من أفقه منا ثم قال لأصحابه هل فى أولئك من خير قالوا الله ورسوله أعلم قال أولئك منكم وأولئك وقود النار) قوله ((ولأن تعريف المؤلفين الخ)) هذا هو التوجيه الرابع وقوله بمعرفة الشيوخ ومن فوائده هذه المعرفة ما أشار إليه بقوله ونسبة إلى قوله لأنهم وقد ورد عن الشافعى أنه كان يعظم رجلا من العوام ويقوم إليه فيسأل عن ذلك فقال هو شيخى علمنى بلوغ الكلب وأنه إذا رفع رجله

بحقوقهم والثناء عليهم والدعاء لهم لأنهم آباؤنا في الدين فلولاً أهل العلم لم يعبد الله . من لم يشكر
الناس لم يشكر الله . من أسدى اليكم معروفاً فكافئوه فإن لم تقدروا فادعوا له الحديث . وأكرامهم
في الحقيقة أكرام لرسول الله صلى الله عليه وسلم اذ هم نوابه وأنصار دينه قال أبو معاوية الضرير
أكلت مع الرشيد يوماً فصب علي ولم أعرفه أي لكونه ضرباً فقال أتدرى من يصب عليك
فقلت لا قال أنا اجلالا للعلم فقلت جزاك الله خيراً يا أمير المؤمنين ما أكرمت الا رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال صدقت انما فعلت لأنها كف عنت بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم
وروى معاذ مرفوعاً من وقر عالماً فتد وقر ربه وفي الاحياء أخذ ابن عباس بركاب زيد بن
ثابت وقال كذا أمرنا أن نصنع بالعلماء والكبراء منا فقبل زيد رأس ابن عباس وقال كذا

عند البول فذلك علامة على بلوغه وكان يقول الحرمن راعي وداد لحظة واتمى لمن
أفاد لفظه

وأنشد بعضهم

إذا أفادك انسان بفائدة فلازم شكره أبدا

وقل فلان جزاه الله صالحة أفادنيها والحق والكبر الحسدا

قوله (من لم يشكر الخ) أخرجه الامام أحمد في مسنده والترمذي . وقوله (لم يشكر الله)
أي لم يطعه في امثال أمره بشكر الوسائط لانه أمر بذلك كما ورد في الكتاب والسنة وشكر الله
تعالى بطاعته وامثال أمره كما يأتي في تعريف الشكر . قوله (من أسدى اليكم الخ) أخرجه
الامام أحمد وأبو داود وابن حبان بلفظ من استعاذكم بالله فأعيدوه ومن سألكم بالله فأعطوه
ومن دعاكم فأجيبوه ومن صنع اليكم معروفاً فكافئوه فإن لم تجدوا ماتكافؤه فادعوا له حتى تروا
أنكم كافأتموه وقوله فكافؤه روى بالهمز وبدونه وهما لغتان بمعنى واحد وهو المجازات . قوله
(قال أبو معاوية الخ) هو من علماء الحديث وقوله ما أكرمت الخ هذا مما ينبغي أن يلاحظه
كل من ابتلى بتعظيم الناس له واكرامه وتقبيل يده مثلاً كالاشراف والعلماء وأفاضل الناس
فيعتقد أن ذلك تعظيم لله تعالى ولرسوله وأما هو فلا يستحق شيئاً من ذلك وبه يسلم من الكبر
والعجب قوله عنت بالبناء للمفعول في اللغة المشهورة لكن بحسب الصورة والافق وبمعنى المبني

أمرنا أن نصنع يال بيت نينا صلى الله عليه وسلم فقال ((يقول)) مضارع للحال ومحكيه الحمد لله الخ الرحمن فمجموع تلك الجمل في موضع نصب على المفعولية يقول فيكون الكتاب كله جملة واحدة لأن المحكى في قوة المفرد فان قلت كون الناضم قائلا لهذا النظم في حال اخباره بذلك

للفاعل فرفوعه فاعل لانائب وكذا سائر الأفعال التي التزمت العرب فيها البناء للمفعول وإنما أسند الاعتناء إلى كفه مع أنها لم تكتب حديثا لأنه كان ضريرا من صغره لأنها بعض ذاته التي اعتنت بذلك مع أن صب الماء إنما وقع عليها قال ظم ((يقول عبد الواحد البيت)) اعلم أن القول إذا كان بمعنى التلفظ لا ينصب إلا جملة أو مفردا يؤدي معناها كقلبت قصيدة أو شعرا أو معنى مفرد قصد لفظه نحو (يقال له إبراهيم) أو مفردا مسما لفظ كقلبت كلمة أى لفظ رجل مثلا وقال الشيخ الأمير في حواشي الشذور الأسهل أن يقال القول إنما يتوجه للفظ جملة كان أو غيرها فقلبت جاء زيد معناه قلت هذا اللفظ فان توجه المعنى كان بمعنى الاعتقاد كقلبت بأن النية واجبة وان كان اللفظ مسما لفظ توجه للدال أو المدلول كقلبت كلمة أو قصيدة يحتمل هذا اللفظ ويحتمل معناه وهو لفظ رجل مثلا أو اللفظ المنظوم . قوله ((مضارع للحال الخ)) حاصل ما ذكره أن جملة القول إما خبرية أو انشائية والأول فيه احتمالات ثلاث لأن المضارع إما للحال أو الاستقبال أو بمعنى الماضي وهو أصعبها والثاني فيه احتمال واحد وهو الحال والأولى أن يذكرها على هذا الترتيب لأنه أدرج صورة الانشاء في صورة الخبر . قوله ((ومحكيه)) أى مفعوله الحمد لله إلى آخر النظم وهذا الوجه هو الأقرب واقتصر عليه غير واحد ونقله الصبان عن السندوبى وسله وذهب عليه ابن غازى فى لغزله فى ألفية ابن مالك وكذا يقال فى مختصر الشيخ ونحو ذلك وقال الأشمونى أحمد فى محل نصب بالقول والجمل بعدها معطوفة عليها قال الصبان ولا تنافى لا مكان جملة على ملاحظة العاطف من الحكاية لامن المحكى فكل جملة مقول مستقل وما قاله السندوبى بالعكس ه وقال بنى شارح خطبة الألفية ومعمول القول هنا أحمد ربي مع بقية الخطبة أو بعضها أو جميع الكتاب أو ما عدى الخطبة وفى ذلك أبحاث . قوله ((على المفعولية)) هذا مذهب الجمهور وقال ابن الحاجب مفعول مطلق نوعى كالقرفصاء فى قعد القرفصاء إذ هى دالة على نوع خاص من القول انظر المعنى وقوله الكتاب كله أى ما عدا البيت الأول بدليل قوله ومحكيه الحمد لله الخ . قوله ((فان قلت الخ)) حاصله مع إيضاح أن المضارع إذا كان بمعنى الحال فعناه يقول عيد

متافيان لأدائه الى اجتماع لفظين في آن واحد وهما لفظ النظم ولفظ يقول الذي حصل به الاخبار بأنه متكلم بذلك النظم في الحال وذلك محال لاستحالة اجتماع المثليين كاستحالة اجتماع الضدين قلت يمكن أن يكون زور النظم في نفسه ورتبه وتكلم به كلاماً نفسياً ثم أخبر بلسانه أنه قائل له في نفسه حال الاخبار فحصل بذلك ابرازه للعيان ويمكن أن يقال أنه جرد من نفسه شخصاً مسمى باسمه وفرضه متكلماً بهذا النظم فأخبر عنه حين تكلمه به أنه قائل له في الحال ويكون الاتيان بالفاعل اسماً ظاهراً في قول عبد الواحد في محله وليس معدولاً اليه عن الضمير وأما على الأول فالأصل أقول على أن الفاعل ضمير المتكلم فعدل عنه الى الظاهر ليعرفه من يتف على كتابه بعد فان الضمير إنما يفيد تعيين مسماه عن حضوره ويحتمل أن يكون المضارع بمعنى الماضي بناء

الواحد الآن الحمد لله الخ وجملة الحمد يحتمل الخبر والانشاء فيرد عليه أن المتكلم بلفظ لا يمكنه في تلك الحال أن يتلفظ بغيره وزمن الحال ضيق لابقاء له فزمن أحد اللفظين غير زمن الآخر والمتقدم ماض والمتأخر مستقبل وثني الخبر في قوله متافيان لكون المبتدأ مثني في المعنى . قوله (قلت يمكن الخ) حاصله أنه لا يشترط التلفظ في المحكي بالقول فيمكن أن يكون كلاماً نفسياً والقول يطلق عليه (روح) فلا تمتنع المقارنة بين المحكي به والمحكي . قوله (ويمكن أن يقال) حاصله أن السؤال المذكور إنما يرد اذا كان المتلفظ بالحكاية والمحكي شيئاً واحداً وأما اذا كان متعدداً حقيقة أو مجازاً كما هنا فلا يرد فالمتلفظ بجملة القول ظم والمتلفظ بالمحكي شخص آخر جرده ظم من نفسه وفرضه متكلماً بقوله الحمد لله الخ ثم أخبر عنه الى آخر ماقرره (ش) ولا ينبغي عليك بعده . قوله (إنما يفيد الخ) قال في رسالة الوضع ماهو من هذا القيل أي الوضع العام للوضع له الخاص لا يفيد التشخص الا بقرينة معينة ه وهي هنا الحضور والمشاهدة . حكى أن رجلاً طرق الباب على بعض النحاة فقال من فقال الرجل أنا فقال له النحوي أنا من وراء الباب نكرة . قوله (ويحتمل أن يكون المضارع الخ) يرد عليه أنه لم يثبت للنقول ذكر قبل الحكاية والأصل في استعمال القول كما قاله الرضى أن يحكى به ماضى ذكره كقلت زيد قائم أو ما يقع في الحال كأقول الآن زيد قائم أو في مستقبل كأقول غدا زيد قائم وينبغي على الأخير أن يتلفظ بهذه الجملة ثانياً والالم يكن حكاية لأن المقصود من الجملة الواقعة بعده إيراد اللفظ المتلفظ به في غير هذا الكلام لا مجرداً بل مع المعنى وأشار

على تأخر نظم هذا البيت عن نظم ما بعده أعنى قوله الحمد لله الخ الرجز وعدل الى المضارع لاحضار صورة قائلته لهذا النظم العجيب اذ هو علم عزيز في لفظ يسير ويجوز أن يراد إنشاء قول هذا الكلام ولا يجوز كون المضارع للاستقبال لتوقف الصدق ح على أن يعيد قوله الحمد

(ش) الى الجواب عنه وهو أن يقدر أن نظم البيت الأول تأخر عن بقية النظم فيكون ما بعد البيت الأول كلاماً أولاً والبيت الثاني بعد نظمه كلاماً ثانياً اعتبرت فيه الحكاية ولا يخفى أنه احتمال عقلي بعيد لادليل عليه ومخالف لاستعمال المؤلفين وقد جزم الأشموني بأن الماضي في كلام ابن مالك بمعنى المستقبل فقال أوقع الماضي موقع المستقبل تنزيلاً لقوله منزلة ما حصل ه فاذا أول الماضي بالمضارع ليناسب المقام فكيف لا يبقى في المضارع على حاله لذلك والأولى في الجواب على هذا الاحتمال أن يقال لما استحضر المعاني التي قصد نظمها في ذهنه فقد تكلم بها كلاماً نفسياً فصح أن يخبر عنها يقال والقول يطلق على الكلام النفسي وأجيب أيضاً بغير ذلك أنظر شرح خطبة الألفية . قوله ((ويجوز أن يراد إنشاء الخ)) الأولى أن لو أخره عما بعده ليكمل الأحوال الثلاثة على أنه خبر ولعله من مخرج الميضة ويرد على هذا الاحتمال ما مر عند (ش) في كونه بمعنى الحال وهو عدم امكان تقارن اللفظين واتحادهما من شخص واحد ويجاب بنحو ما مر وهو أن يكون المحكى كلاماً نفسياً حاصلًا من نفس التلفظ بجملة القول فقول نظم الحمد لله هو مدلول يقول الحمد لله الخ المتلفظ به . قوله ((ولا يجوز الخ)) الصواب جوازه بل هو أرجح من غيره وعليه اقتصر الهلالى وأول به الأشموني الماضي الواقع في كلام ابن مالك كما مر وذلك لأن المحكى في الظاهر وهو جميع النظم مستقبل لا يتم الا في زمن طويل فيكون المضارع بمعنى الاستقبال مناسباً له غاية . قوله ((لتوقف الصدق الخ)) ايضاح هذه الشبهة أن يقال اذا كان المضارع للاستقبال يكون هو والمحكى وعدا وأين الموعود به ودعوى أنه قاله ثانياً تحقيقاً للوعد مستبعدة جداً لأنه لا تظهر فائدة لكون نظم يقوله ثانياً وقد حصل المقصود بابرازه للوجود وأجيب عنها بأنه ان قلنا لا بد من تعدد معمول القول حقيقة بأن يقع في كلام سابق على الحكاية في الماضي ولاحق في الحكاية بالمستقبل كما ذهب اليه العبادى فمعمول القول في هذا ونحوه محذوف والتقدير يقول فلان ما سيذكره بعد (وح) يكون المذكور بعد مستأنفاً وهو الموعود به تحقيقاً للوعد وان اكتفينا بالتعدد

لله الخ النظم مرة أخرى بعد الفراغ كما لا يخفى وظاهر أن ذلك مما لا وجه له ولا يصح أن يقصده ظم
 ((عبدالواحد)) بن أحمد بن علي ((بن عاشر)) فانتسب لجداً إليه لشهرته به كقول المصطفى أنا النبي
 لا كذب أنا ابن عبد المطلب وح يتعين أن يكتب ابن في النظم بالالف خلافاً للميارة وقولهم إذا وقع ابن
 بين عليين حذفت ألفه خطأ مقيد بما إذا لم يضاف إلى الجر كمحمد بن شهاب فإنه ابن مسلم بن شهاب
 أوالى غير والده أصلاً كالمقداد بن الأسود فإنه ابن عمرو بن الحنفية والأسود تبناه أو ربه أو يكن
 خبراً نحو وقالت اليهود عزير ابن الله أو يثني نحو زيد وعمرو ابنا بكر في الدار أو يكون أول السطر

الاعتبارى كما قاله بعضهم كان المذكور بعد من تمام الوعد محكياً به الموعود به من حيث كونه
 معمولاً للقول وذلك لحصول الغرض به كما إذا خاطبت جليستك وقررت له مسألة ولم يفهم
 لا اشتغال ذهنه بشيء آخر فأنك تقول له أقول لك أو قلت لك أحضر ذهنك لتفهم ولا تحتاج
 إلى تعدد المقول . ومنه قول الشاعر

أقول له أرحل لا تقيمن عندنا وإلا فكن في السر والجهر مسلماً

قاله الهلالي وهو ظاهر قوله (وح) يتعين الخ أى لأن ظم لم ينتسب لأيه دنية حتى تحذف
 ألف ابن بناء على التقييد الآتى قال (ط) أصله للزركشى في التنقيح قال القسطلاني في شرح
 البخارى وتعقبه في المصاييح بأنه إذا وصف العلم بابن متصل مضاف إلى علم كنى ذلك في حذف
 ألفه خطأ سواء كان العلم الذى أضيف إليه ابن علماً لاب الأول حقيقة أم لا وكون الأب
 حقيقة لم أرهم تعرضوا لاشتراطه فلا أدري من أين أخذه الزركشى ه قلت وصدق صاحب
 المصاييح في ذلك فقد ذكر هذه المسألة ابن الحاجب في مبحث علم الخط من الشافية ولم يذكر
 هذا الشرط أحد من الشراح والخواشي ونصه ونقصوا من ابن إذا وقع صفة بين عليين ألفه
 مثل هذا زيد بن عمرو بخلاف المثني ه قال ابن جماعة على قوله عليين سواء كانا اسمين أو لقبين
 أو كنيتين ه ولعل الزركشى أخذه من قول ابن قتيبة وإن نسبته إلى غير أبيه فقلت جاءني محمد
 ابن أخى عبد الله ألحقت فيه الألف قال الهلالي في شرح خطبة (ق) ولعل هذه العبارة هي التي
 غرت من حمل الأب على الأب دينة وإنما المراد ما ظهر من تمثيله ه أى وهو أنه ليس بمضاف
 إلى علم وعلة الحذف التخفيف لكثرة الاستعمال فحذفت ألفه خطأ كما حذفت تنوين موصوفه
 لفظاً ثم إن شروط الحذف ستة الأولى أن يكون صفة مخرج ما كان خبراً نحو زيد بن

والناظم انصارى النسب أندلسى الاصل فاسى المنشأ والدار توفى رحمه الله تعالى ثالث ذى الحجة

عمرو لأنهم أرادوا التخفيف خطأ كما خففوا لفظاً فحذف التنوين وزيد هنا منون سواء بقى الخبر على أصله أو دخله ناسخ وخرج أيضاً ما اذا كان مبتدأ نحو يا زيد ابن عمرو فى الدار وكذا إذا وقع بدلاً نحو يا عيسى ابن مريم فهو بدل لأنه جرى مجرى العلم فلذا لم يحتاج إلى جريه على موصوف نحو وجعلنا ابن مريم وخرج مالم يكن تابعا أصلاً كابن فى هذه الآية الشرط الثانى أن يكون بين علمين وهذا هو الذى أشار له فى الكافية بقوله

والابن يكتب بغير ألف ان كان بين علمين فاعرف

فخرج مالم يقع بينهما وان وقع صفة نحو جاء زيد ابن أخينا أو العالم ابن زيد أو العالم ابن العالم الثالث أن يتصل بموصوفه فخرج مالم يتصل نحو زيد الفاضل ابن عمرو الرابع أن يكون مفرداً فخرج المثني نحو الزيدان ابنا عمرو لقلة الاستعمال ومثله المجموع كما ذكره الرضى الخامس أن يكون مذكراً فخرج ما اذا كان مؤنثاً نحو هند ابنة عمرو حيث لا يحذف ألفها لفظاً فان حذف لفظاً حذف أيضاً خطأ نحو هند بنت عمرو السادس أن لا يكون فى أول السطر والا كتب بالالف ولهذا ذيل شيخنا الشريف القاضى سيدى عبد الهادى الصقلى بيت الكافية المتقدم بقوله

مالم يكن فى أول السطر وقد جا صفة لعلم قد انفرد

لعلم مفرد قد أضيف مذكر فاعلم وكن منيفاً

وأشار الشيخ زكرياء فى نظم الشافية إلى الخمسة الأولى بقوله

وابن خلال اسمين أى علمين ان يكن صفة دون المثني وأبنت

فيدخل الايصال من قوله خلال اسمين وبقية الشروط الخمسة ظاهرة وقد يقال إن الشرط السادس يؤخذ أيضاً من قوله خلال اسمين لأن ابن اذا وقع فى أول السطر لم يقع خلال اسمين بحسب الخط وان وقع بينهما بحسب اللفظ وهذه المسألة من قبيل علم الخط فالخط هو المعتبر فيها (أو الى غير والده الخ) هذا من نمط ما قبله فالصواب عدم اشتراطه. قوله ((انصارى الخ)) نسبة الى الانصار رضى الله عنهم وهم الأوس والخزرج ابنا حارثة بن ثعلبة بن عمرو بن عامر ابن حارثة ويقال لهما ابنا قيلة نسبة لأمهما سموا بالانصار لنصرهم النبى صلى الله عليه وسلم سماهم الله بذلك فى كتابه وهم من عرب اليمن القحطانية وليسوا من ولد اسماعيل على الصحيح

عام أربعين وألف وهو ابن خمسين سنة كما وجد بخط سيدى المهدي الفاسي فيكون مولده سنة تسعين وتسعمائة وكان له الباع الطويل في فنون كالنحو والتصريف والبيان والمنطق والعروض والطب والفرائض والحساب والتوقيت والتعديل والرسم والضبط والقراآت وتوجيهها والتفسير والأصلين والفقه والقدم الراسخ في العلم والعمل إجماعاً وجاهداً واعتكف وكان يقوم من الليل

قوله (اندلوسى) نسبة لاندلس وهو قطر معروف طيب التربة قليل الهوام معتدل الهواء كثير الفواكه يقابل ثخر طنجة ويتصل بالبحر من جهة الشام يشقه أربعون نهراً كباراً وبه من قواعد المدن نحو الثمانين وأكثر من ثلاثمائة مدينة متوسطة وأما القرى والحصون فلا تحصى وليس في المعمور ما يقطع المسافر ثلاث مدن أو أربع في اليوم إلا بها ولا يسير المسافر فيها فرسخين دون ماء قوى فيها أمر المسلمين حتى كان العدو لا يطعم لهم في كراع الشاة فوق الاختلاف بينهم وجعل بعضهم يوهن بعضاً حتى استولى عليهم العدو في حدود الآلاف وكان سلف ظم من خرج منها لطلب الأمن وذكر ابن خلكان أن أول من عمرها بعد الطوقان اندلس ابن يافت بن نوح فنسبت إليه. قوله (توفي الخ) قال م في ك أصيب بالداء المسمى على لسان العامة بالنقطة ضحى يوم الخميس ثالث ذى الحجة ومات عند الاصفرار من ذلك اليوم وإلى وفاته أشرت بالشين والميم من قولنا في جملة أبيات في تاريخ جملة من شيوخنا والإشارة إلى بعض صفاتهم

وعاشر المبرور غزوا وحجة امام التقي والعلم شم قرنفل

وقوله (وعاشر) مبتدا منون على حذف مضاف أى وابن عاشر وشم خبره أى توفي في السنة المرموز إليها بالشين والميم من غير اعتبار التضعيف. قوله (والبيان) جرى العرف إذا أطلق ينصرف للعلوم الثلاثة علم المعاني والبيان والبديع لأنها بمنزلة علم واحد وقوله والتوقيت هو علم يعرف منه أزمنة الأيام والليالي ولو أحقها وجل منافعه معرفة أوقات العبادة وهو متفرع عن علم الهيئة الذى هو العلم الباحث عن الأجرام البسيطة فلكية أو عنصرية من الكم والكيف والحركة والسكون وكذا علم التعديل وهو العلم المتعلق بتعديل الكواكب قوله (والقراءات) أى السبع أخذها عن الاستاذ المحقق السيد أحمد الكفيف ثم عن العالم الشهير مفتى فاس السيد محمد التلساني وغيرهما وفاق أشياخه في التوجيهات والتعليقات وقرأها عليه سيدى عبد القادر الفاسي فهو من جملة تلامذته. قوله (يقوم من الليل الخ)

ماشاء الله و يقرأ بقراءة السبع مع الورع وله تأليف مفيدة في غاية التحرير والاتقان وليس
الخبر كالعيان كهذه المنظومة العديدة المثال في الاختصار وجميع مهمات العلوم الثلاثة العقائد
والفقه والتصوف المتعلقة بأقسام الدين الثلاثة الايمان والاسلام والاحسان بحيث أن من
اقتصر عليه فقد أدى ماوجب عليه تعلمه من العلم الواجب على الاعيان وحواشيه على المختصر
وصغير التائي عليه وشرحه العجيب الذي كتب منه من قول المختصر والكفاة الدين والحال

أى كما هو دأب العلماء من السلف الصالح فينبغي لطالب العلم أن يكون له ورد من الليل
ووقت يتفرغ فيه لمناجات خالقه لأن النهار مظنة الاشتغال أما بتدريس أو تأليف أو غيرهما
روى أنه روى ابن القاسم في المنام ف قيل له ما فعل الله بك قد ذكر كرامة ف قيل له أجمائل الفقه
فقال ما نفعني الله الا بركيعات كنت أركعها من الليل وروى نحوه عن الجنيد . قوله
(ويقرأ الخ) أى يتلوا القرآن بالروايات السبع تعبدا فهذا من قبيل العمل فلا تكرار
مع ما تقدم . قوله (مع الورع الخ) جرت عادة العلماء بوصف شيوخهم بالزهد والورع
ونحوهما من الأمور الباطنة وان كانت لا اطلاع لنا عليها لظهور اماراتها لأن ما في السرائر
على الأسرة يلوح وذلك من حسن الظن بالعلماء وان كان أنكره العلامة سيدى أحمد بن على
البوسعيدى على الشيخ (ح) كما ذكر ذلك في آخر كبيره . قوله (في الاختصار) زاد ح فى ك
وكثرة الفوائد والتحقيق ومواقفة المشهور ومحادة الشيخ (خ) ثم قال بحيث أن من قرأها
وفهم مسائلها خرج قطعا من رتبة التقليد وأدى ماوجب عليه الى آخر ما عند (ش) روى أنه
ابتدأها حين أحرم بالحج فنظم أفعال الحج مرتبة بقوله . وإن ترد ترتيب حجك اسمعا
الآيات ثم لما رجع من الحجكملها بإشارة بعض الأخيار فعم النفع بها وقد مدحها العلامة
سيدى عبد الله ابن محمد بن أحمد العياشى بأبيات منها قوله

عليك اذا رمت الهدى وطريقه وبالدين للمولى الكريم تدين

بحفظ لنظم كالجنان فصوله وما هو إلا مرشد ومعين

قوله (وشرحه العجيب الخ) قال ح فى ك التزم فيه نقل لفظ ابن الحاجب ثم لفظ التوضيح
وأضاف الى ذلك فوائد عجيبة ونكت غريبة ثم ذكر أنه أنشد فى مدح مختصر ابن الحاجب وضح

خليلي خليل قد شغفت بحسنه وتوضيحه عجباً يزينه حاجبه

الى السلم ورجزه في عمل الربع وشرحه فتح المنان على مورد الظمان وحواشيه على شرح التنسي لضبط الخراز وتقاييد على الكبرى ومقطعات نظم فيها نظائر فقهية وغيرها ومن نظمه وكان ينشده اذا تكاثرت عليه الاسئلة الفقهية

يزهدني في الفقه آني لا أرى يسائل عنه غير صنفين في الورى
فزوجان وأما رجعة بعد بنة وذئبان راما جيفة فتسعرا
وله أيضاً رضى الله عنه ملغزا في الكتابه

لله في خلقه من صنعه عجب كادت حقائق في الوجود تنقلب
كلم بعين ترى لا الاذن تسمعها خطابها حاضر وأهلها ذهبوا

وآليت لا آله شرحا لغامض من الود يرضاه خليل وحاجبه
قوله (في عمل الربع) بضم الراء والياء وهو عند علماء الهيئة آلة شعاعية موصلة للمطالب
الفلكية بالأعمال الجيية وعلمه من قبيل علم الهيئة . قوله (وشرحه فتح المنان) قال في ك ومنها
شرحه العجيب على مورد الظمان في رسم القرآن فقد أجاد فيه ماشاء وكان ديننا على العلماء
الاعيان وأدرج فيه تأليفا آخر سماه الاعلان بتكميل مورد الظمان في كيفية رسم قراءة نافع
من بقية السبعة في نحو خمسين بيتا وشرحه . قوله (التنسي) هو بفتح التاء والنون . قوله
(الأسئلة الفقهية) أى المتعلقة بالأحكام والمخاصمات على الدنيا الفانية أو المتعلقة بالطلاق والبتات
وليس فيها ما يتعاق بالعبادة مع أنها أحق بالسؤال عنها فلذا كان ينشد البيتين تعريضا بحال أكثر
العوام ويرحم الله القائل

ابنى أن من الرجال بهيمة فى صورة الرجل السميع المبصر
فطنا بكل مصيبة فى ماله فاذا أصيب فى دينه لم يشعر

وليس مراد (ظلم) أن ذلك مما يحمله على ترك الفقه والزهد فيه بدليل ما علم من حاله وتقدم
ماقاله فى مدح مختصر ابن الحاجب وضح فقول من قال فى جوابه

هو الفقه لا يثنيك عن خوض بحره وتحريره يا بحر أنك لا ترى
فله لا للخلق فاحفظه تلتحق برضوانه فالحق أبلغ للورى

إن قصد المعارضة فلا محل لها وإن قصد المداعبة كما هو عادة الأدباء فلا اشكال . قوله (كادت)

وله عدة شيوخ منهم الشيخ القصار والشيخ سيدى محمد التجيبي الشهير بابن عزيز وكان من

الخ (وذلك لأن الكلام من خاصيته أن يسمع بالأذن ولا يرى بالعين وهذا بالعكس والخطاب يكون من حاضر إلى حاضر وهذا من غائب إلى حاضر ويقرب من هذا اللغز ما أنشده بعضهم في مدح الصكتب وهو قوله

لنا جلساء لا يمل حديثهم الباء مأمونون غيا ومشهدا
يفيدوننا من علمهم علم من مضى وعقلا وتأدياً ورايا مسددا
فلا فتنة تخشى ولا سوء عشرة ولا تنقى منهم لساناً ولا يدا
فان قلت إحياء فاست بكاذب وإن قلت أموات فليست مفندا

قوله (وله عدة شيوخ الخ) منهم أبو الفضل قاسم ابن أبي العافية الشهير بابن القاضي وابن عمه الفقيه المحدث أحمد بن محمد الشهير بابن القاضي أيضاً لأنهما يعرفان بأولاد ابن القاضي من ذرية موسى ابن العافية القائم على الإدارة وكانا يتبرآن من فعله ومن أشياخه أبو عبد الله محمد الهوارى مفتى فاس وخطيبها ومنهم أبو عبد الله محمد بن يحيى العزبى بكسر العين والزاي الشافعى أخذ عنه لما ذهب إلى الحج انظر (ك) قوله منهم الشيخ القصار هو محمد قاسم القيسى لقب بذلك لأن رجلاً قصاراً وهو الذى يغسل الثياب كان وصياً على بعض أجداده وليس هو ابن القصار الفقيه المشهور لأن هذا متقدم بكثير ولما لقي (ظلم) فى حجة الشيخ عبد الله الدنوشرى وسأله عن شيوخه فذكر منهم الشيخ القصار أنشد فى مدحه

قد حاك شقة العلوم أئمة وكسوا بها بالفضل من هو عار
رقت حواشها ورق طرازها لسكرها تحتاج للقصار

وكان لتحقيقه واختصار عبارته لا يحضر مجلسه الا الواحد أو الاثنين عن عرف تحقيقه ومارس عبارته وربما أورد السؤال واكتفى فى جوابه بنعم أو بلا فنعم إشارة إلى تسليم ما أورد ولا إشارة إلى منعه قالوا وهذا التحقيق فى العلم الذى يوجد فى أولاد سيدى يوسف الفاسى هو إرث عن الشيخ القصار (١) قرأ عليه سيدى العربى الفاسى وأخوه وعمهم سيدى عبد الرحمن الفاسى العارف

(١) ط ولكن أصل العلوم ارث عن أسلافهم رضى الله عنهم لأن دارهم دار علم من قديم الزمان انظر عناية أولي المجد لأبي المؤمنين مولانا سليمان قدس الله روحه مؤلف

الأولياء وعلى يده فتح على الناظم بسعة العلم والعمل وغالب من يشار إليه من علماء الظاهر من له تمييز وشفوف ونبوغ في الحفظ والانتقان إنما نال بمخالطة بعض العارفين كالعز بن عبد السلام بمخالطة أبي الحسن الشاذلي والتقي ابن دقيق العيد بمخالطة أبي العباس المرسى والتقي السبكي بمخالطة التاج بن عطاء الله (مبتدئاً) قال ميارة حال مقدرة وفيه أن من قدر الابتداء بالتسمية ليس مبتدئاً بها بالفعل وقال الشيخ سيدي محمد جسوس حال ماضية والمعنى يقول عيد الواحد

وغيرهم خرج من فاس الى مراکش وبه مرض فمات بالطريق وحمل الى مراکش ودفن بأزاء روضة سيدي أبي العباس السبكي وذلك في شعبان أو رمضان سنة ثنتي عشرة وألف ولما مات بيعت تقايد بوزنها ذهباً فكان ذلك سبباً لاختفائها والظن بها ولذا قال بعضهم ليتها بيعت بفاس ولم يترك تأليفاً كبيراً وأطال في نشر المثنائي في ترجمته . قوله (التجبي) بفتح التاء وضمها وعزير بفتح العين المهملة وكسر الزاي قال في ك وكان ظم يذكّر لنا عنه كرامات ه وهو مدفون بدرب الطويل بفاس وكان ظم يخالطه مخالطة المريد لشيخ الترية . قوله وشفوف قال في ق الشف ويكسر الثوب الرقيق الجمع شفوف وشف الثوب يشف شفواً وشفيفاً

رق فحكى ماتحته والشف ويكسر الريح والفضل والنقصان ضد وشف يشف زاد ونقص وتحرك اه المراد منه والمناسب هنا الزيادة والفضل ويحتمل أن يكون من شف الثوب فيكون مستعملاً في الظهور بطريق اللزوم لأن الثوب الشفاف يظهر ماتحته إلا أنه يتكرر مع قوله نبوغ أي ظهور وقوله تمييز . قوله (بمخالطة الخ) لأن مخالطتهم تنور القلوب فيزداد العالم نورا على نور فيستعان بذلك على تحقيق المسائل وتحريرها والاصابة فيها وقد جاء اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله قوله كالعز أي عز الدين الملقب بساطان العلماء الشافعي وكذا ابن شريح بمخالطة الجنيد والشيخ خليل بمخالطة سيدي عبد الله المنوفي وسيدي أحمد بن مبارك بمخالطة سيدي عبد العزيز الدباغ والشيخ الرهوني بمخالطة سيدي علي بن أحمد بن مولاى الطيب الوزاني وكشارحنا كما مر . قوله (حال مقدرة) أي مستقبلة ومثله الأشموني في قول الألفية مصلياً قال حال من فاعل أحمد منوية لاشتغال ورد الصلاة بالحمد أي ناوياً الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم قال (صب) المنوية هي المقدرة ودفع به الاعتراض بأن الصلاة غير ممكنة في حال الحمد لاشتغال موردها بالحمد ورده بما عند (ش) هنا ثم قال فالأولى أنها مقارنة والمقارنة في كل شيء بحسبه

ابن عاشر وقد كان ابتداءاً بالبسملة فيما مضى الحمد لله وفيه أنه تفوت مقارنة مضمون الحال المضمون عاملها على هذا التقدير ويجيء الحال ماضية بالنسبة إلى العامل إنما يسوغ إذا كان مضمونها يلاقى العامل دواماً وأن تقدمه ابتداء كما في قولنا جاء زيد وقد ركب فان الركوب وإن كان في ابتدائه سابقاً على المجيء لكنه مستمر ملاق للمجيء دواماً ولذا شرط دخول قد المقربة للماضي من الحال أي حال العامل هنا وإذا قرب الماضي من حال العامل فهم منه مقارنته له دواماً لأنه لم يسبق عند حدوثه ذلك العامل إلا بيسير كذا حققه الرضى والسيد في

مقارنة لفظ للفظ وقوعه عقبه فاندفع الاعتراض هـ ومثله يقال في كلام ظم . قوله (وقال سيدي جس الح) ونصه الظاهر بل الصواب أنها حال ماضية لا مقدورة لأن المطلوب وجود البسملة بالفعل والتقدير يقول عبد الواحد إلى آخر ما عند (ش) ثم قال وهذا هو الواقع لأن ظم كتب البسملة أولاً قبل يقول ثم أخبر بأنه ابتداء بها وإنما لم يكتب بكتابتها عن هذا الأخبار لئلا يتوهم أن الناسخ هو الذي كتبها هـ الح يعني وذلك يؤدي إلى عدم نسبتها للناظم وأسقاطها من النظم لكن الأظهر أنها مقارنة كما قاله صب وكون ظم كتبها أولاً لا يمنع من أنه أراد هنا ابتداء نظمه باسم الله فالأول ابتداء بها بلفظها المخصوص بحافظة عليها كما جرت به عادة المؤلفين ثم ابتداء ثانياً باسم الإله القادر . قوله (وفيه) أي في كلام جس اشكال وإذا لم يصح كون الحال هنا مقارنة لما ذكره الأشموني ولا حظه (ش) ولذلك لم يذكرها ولا مستقبلية وهي المقدرة لما مروا ماضية لما ذكره (ش) من البحث بقي كلام ظم مشكلاً لأنه لا رابع عندنا وهو قول (ش) فيما يأتي فاشكل لكنه رجع آخر إلى كلام جس وأجاب عنه وقد علمت ما هو الصواب . قوله (مضمون الحال) أي وهو الابتداء بالبسملة ومضمون عاملها وهو قائلية ظم الحمد لله إلى آخر النظم والعامل هو يقول لأن العامل في الحال هو العامل في صاحبها . قوله (ولذا شرط) أي لأجل اشتراط ملاقة مضمون الحال للعامل شرط دخول قد الح والمراد بحال العامل زمنه ووقته الذي وجد فيه . قوله (دواماً) المراد به ما عدا القدر اليسير الذي وقع فيه الركوب وابتداء المجيء من حين توجه زيد بعد ركوبه إلى الموضع الذي أراد وليس المراد به الوصول إلى المحل الذي أراد . قوله (لم يسبق) أي الركوب عند حدوثه وجوده وقوله ذلك العامل مفعول يسبق وهو على حذف مضاف أي معنى العامل الذي هو المجيء وقوله لا يسير أي لا زمن

حواشي المطول وعلى هذا فلا يصح جاءني زيد اليوم وقد صام أمس لأن صيامه أمس لا يلاقي
بابتدائه ولا انتهائه بجيئه اليوم فالمقارنة فائتة أملاً وعلى وزان هذا المثال كلام الناظم بأن الابتداء
بالبسملة لا يلاقي بأوله ولا بآخرة قاتلية الناظم الحمد لله الخ فاشكل وغاية ما يمكن أن يجاب به أن
يقال الابتداء بالتسمية وإن لم يكن وصفاً مستمراً إلى زمن نطقه بالحمدلة وما بعدها الخ لكنه
يوجب لفاعله حالاً مستمرة هي كونه قد ابتدأ فيما مضى بالتسمية ولا شك أنه متصف بهذا

يسير لأنه بمجرد ذكر كونه توجه إلى المحل الذي أراد المجيء إليه . قوله « فاشكل » أي كلام ظم لعدم صحة
كون الحال مقارنة ولا مقدرة أي مستقبلية ولا ماضية والزمان منحصر في الأقسام الثلاثة وقوله « وغاية الخ »
هذا جواب عن البحث الذي بحثه مع (جس) في كون الحال ماضية وبه يزول الاشكال
عن كلام ظم وفي تعبيره بغاية الخ إشارة إلى بعد هذا الجواب وأنه إنما ارتكبه لعدم إمكان
غيره وهذا كله فرار من جعل الحال مقارنة الذي هو الأصل فيها مع أنها أظهر وأسهل
عما ارتكبه وأما ما يرد عليها فتقدم جوابه عن صب . قوله « بكائنا قد ابتدأ الخ » أي بهذه الجملة
المقرونة بقصد المقربة للماضي من الحال وإن لم تكن في كلام ظم فهي مقدرة . وقوله
« وحاصل المعنى الخ » هذا التقدير هو الذي تقدم عن (جس) إلا أن (ش) أوضحه أولاً
وزاد هنا كونه متصفاً الآن وكان (ش) رحمه الله تعالى قصد بهذا البحث والاطالة في
ذلك التوسيع وتشجيد الذهن . قوله « وأشعر الخ » قال (جس) وفي الاقتصار عليه في هذا
المقام اشعار بالتبري من الحول والقوة وأن كل ما سواه تعالى عاجز فلا معنى للعلق بالعاجز
لأن تعلق العاجز بمثله لا يفيد الإلحائية كما أن البسملة ثناء في صورة أخبار لأنها أقرار ببرائة
المبسمل من حوله وقوته إلى حول الله وقوته كما قال (ع) في حواشيه على البخاري هـ . قوله
« ويرحم الله ابن عطاء الله الخ » ذكر هذه الآيات في كتابه التنوير في اسقاط التدبير وأولها
الله يعلم أنني ذو همة تأبى الدنيا عفة وتظرفاً (٢)

وبعدها فاسترزق الله الذي إحسانه عم البرية منة وتعطفاً

وقال في الحكم لا ترفعن إلى غيره حاجة هو موردها عليك فكيف يرفع غيره ما كان له واضعاً

(٢) قال في المختار والظرف أيضاً الكياسة وقد ظرف الرجل بالضم فهو ظرف ثم قال وتظرف

تكلف الظرف هـ مؤلف

الكون حال العامل أى زمن قوله الحمد لله الخ الرجز فيقول مبتدئاً بكائناً قد ابتدأ وحاصل المعنى يقول عبد الواحد بن عاشر حال كونه متصفاً الآن بكونه قد ابتدأ بالبسملة قبل الحمد لله الخ فتحصل المقارنة وكذا يصح المثال المتقدم اذا أول نحو هذا التأويل أى جاءنى زيد اليوم حالة كونه متصفاً وقت المجيء بكونه قد صام أمس فتأمل والله أعلم (باسم الاله) المعبود بحق (القادر) المتصف بالقدرة ويأتى ان شاء الله تفسيرها وهو نعت مدح وأشعر بتبرى الناظم من حوله وقوته وتفويضه لمن له القدرة الباهرة سبحانه وأشعر أيضاً أنه لا وجه للتعلق بالعاجز وهو كل مخلوق لأن تعلق العاجز بمثله لا يفيد الا الخيبة ويرحم الله ابن عطاء الله اذ يقول

لم لا أصون عن الورى دياجتي وأريهم عز الملوك وأشرفا
أأريهم آنى الفقير اليهم وجميعهم لا يستطيع تصرفا
شكوى الضعيف الى ضعيف مثله عجز أقام بحامليه على شفا
فلا ترزق الله الذى احسانه عم البرية منة وتعطفاً

(الحمد لله) ابتدأ بالحمد أداء لحق شيء مما وجب عليه من شكر نعمائه التى تأليف هذا النظم من

من لا يستطيع أن يرفع حاجة نفسه فكيف يستطيع أن يكون لها عن غيره رافعا . قوله (دياجتي) هما الخدان كما فى المصباح عبر بهما عن الوجه لأنهما جانباه ومعظمه ولأن السائل المستحى ربما تعرض للسؤال منه بجانب وجهه حياء ولا يقدر على مواجهته بالكلية (قال ظم رحمه الله الحمد لله) البيت هذا هو الأمر الثالث من الأمور التى قدمها ظم ووجهه (ش) بأمور أربعة أيضا الأول قوله أداء لحق الخ وأصل هذه العبارة للسعد فى المطول مقتصر على هذا التوجيه قال عبد الحكيم ان كانت كلمة ماموصوفة أو موصولة للعهد أو للجنس فكلمة من فى قوله مما يجب بيانها والثانية مبينة لما يجب ان أريد بالشكر مطلقه وتبعية إن أريد به الشكر الكامل وهو مجموع الاعتقاد والذكر وعمل الجوارح وان كانت للاستغراق فمن الأولى تبعية والثانية مبينة لشيء لا لما يجب لأنه لا إبهام فيه وكأنه لا يبين العام بالخاص وإنما كانت فى الافتتاح المذكور أداء لحق شيء الخ لأنه فى حالة افتتاح الكتاب تكون النعمة التى أثرها هذا التأليف حاضرة فى ذهن المؤلف وحق كل نعمة أن تؤدى حال حضورها فى الذهن

آثارها واقتداء بالكتاب العزيز واغتناماً لما في حديث الديلمي مرفوعاً أن الله يحب الحمد يحمده به لثيب حامده وجعل الحمد لنفسه ذكراً ولعباده ذكراً وعملاً بحديث أبي داود وغيره مرفوعاً كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أقطع كما ورد مثله في البسمة وما يقال أن الابتداء بأحدهما يفوت الابتداء بالآخر اذ الابتداء بالشئ جعله أول ما يذكر وذلك يتنافى جعل غيره كذلك أجيب بأن المراد الابتداء العرفي الذي يعتبر امتداً من حين الأخذ في الشئ إلى حين الشروع في المقصود بالذات وهو يسع البسمة والحمدلة وغيرهما أو يحمل الابتداء في حديث البسمة على الحقيقي وفي حديث الحمدلة على الإضافي القريب منه ووجه تخصيص البسمة بالحقيقي

ولا تؤخر عنه فاتضحت العلة واتفت الشكوك التي أوردوها هـ . قوله (نعائه) المراد بها الانعام بقريته قوله التي تأليف الخ لأنه ليس أثراً للنعمة بمعنى المنعم به بل من أفرادها ويصح أن تكون بمعنى المنعم به ويترتب عليه ذلك الأثر كنعمة العلم والفهم والقدرة على التأليف فانه يترتب عليها هذا الأثر . قوله (وعملاً بحديث أبي داود وغيره) أي كالنسائي وابن حبان وأبي عوانة في صحيحه وقوله بالحمد لله هكذا في رواية وفي أخرى بحمد الله وفي أخرى بالحمد وقوله فهو أقطع كذا في رواية وفي أخرى فهو أجزم وفي رواية بزيادة والصلاة على فهو أقطع أتر بمحقوق من كل بركة . قوله (وما يقال الخ) ما مبتداً وقوله أجيب الخ خبره والرابط محذوف أي عنه واعلم أن شبهة التعارض مبنية على خمسة أمور كما في الشيخ يس على التصريح الأول كون الباء فيهما حقيقياً الثاني أن يكون الابتداء المذكور في الحديث خالياً عن الامتداد الثالث أن تكون الباء فيهما متعلقة بقوله لا يبدأ الرابع أن يكون المراد بالبدء التقدم في الذكر اللساني الخامس أن يكون المراد بالبسمة والحمدلة لفظهما الخاص وكل واحد من هذه المباني الخمسة لما أمكن أن يمنع منعاً مستنداً إلى سند يقويه افتراق الناظرين في دفع التعارض إلى فرق اتخذت كل فرقة أحد تلك المنوع مع سنده مسلكاً للفرقة الأولى وهي أمثل الطرق قالت لانسلم أن الابتداء في الحديثين معاً حقيقي ولها أجوبة أربعة لأنها تقول هو في البسمة حقيقي وفي الحمدلة إضافي وهذا أحسن الأجوبة ويشهد له ما في القرآن وهو الثاني عند (ش) وكان من حقه أن يقدمه أو تقول هو في أحدهما حقيقي وفي الآخر إضافي وعليه فلا تتعين البسمة للحقيقي بخلاف الأول أو تقول هو إضافي فيهما وهذان لم يذكرهما (ش) أو تقول هو عرفي

أن حديثهما أقوى ولو رודהما في كتاب الله على هذا المتوال فهو مبين لكيفية العمل بالحديثين
أو بأن المراد من الحديثين الحضر

الكلام على تعريف الحمد والشكر

على الابتداء بذكر الله مطلقاً فيصدق على الابتداء بأحدهما وبغيرهما لرواية أحمد كل أمر ذي

فيهما وهو الأول عند (ش) ويرجح العرف لأن العرف إطلاق الابتداء على ما تقدم على
المقصود بالذات ولكنه لا يقوى قوة الجواب الثاني والثالث عند (ش) فكان من حقه
أن يؤخره عنهما الفرقة الثانية قالت المقصود من الحديثين ما هو أعم من البسملة والحمدلة وهو
ذكر الله بدليل الحديث الذي عند (ش) وهذا هو المسالك الخامس عند يس قدمناه لقوته
فهو يلي الجواب الأول في القوة عند الفرقة الأولى وهو الثالث عند (ش) الفرقة الثالثة
قالت سلمنا أنه حقيق فيهما ولا نسلم أنه خال عن الامتداد بل هو ممتد بحيث إذا ذكرت الحمدلة
بعد البسملة حصل الابتداء الحقيقي وهو ضعيف لأن الظاهر عدم الامتداد الفرقة الرابعة
قالت سلمنا أنه حقيق فيهما وأنه لا امتداد فيه لكن لا نسلم أن الباء في الحديثين متعلقة ببدء
بل هي للاستعانة أو المصاحبة والاستعانة بشيء أو المصاحبة له لاتفاق الاستعانة بغيره فمعنى
الحديثين لا يبدأ فيه بشيء مستعينا مثلاً باسم الله تعالى أو بالحمد لله فالجار والمجرور متعلق
بمحذوف حال مقارنة والمقارنة في كل شيء بحسبه فقارنة الاستعانة بالحمدلة لا تقتضي عدم
تقدم الاستعانة بالبسملة وكذا العكس ولا يخفى ما فيه من التكلف مع امكان غيره الذي
هو أظهر وأسهل الفرقة الخامسة قالت سلمنا أنه حقيق وأنه غير ممتد وأن الباء متعلقة ببدء
ولكن لا نسلم أن الابتداء قاصر على الذكر اللساني بل يكفي الابتداء النفسي لكن الصواب
أن المراد الذكر اللساني وهو الأصل في الأذكار الواردة عن الشارع وقد أطلال الشيخ يس هنا
وتنقيح ذلك ما سمعت والله أعلم (وش) اقتصر على الأجوبة المرجحة تبعاً لغيره . قوله
(أن حديثها أقوى) تقدم أن حديثها تلقته الأئمة بالقبول حتى كاد لشهرته أن يبلغ حد التواتر
وذلك من علامات الصحة كما مر في الجواب عن بحث سيدي إدريس العراقي في حديث البسملة
تبعاً لابن حجر وقيل وجه قوة حديث البسملة أن بعضهم صححه وبعضهم حسنه وحديث

بال لا يقتضيه فيه بذكر الله فهو ابرأ أو اقطع فالمراد في حديث البسملة والحمدلة جهة عمومهما أى كونهما ذكرا لا خصوص لفظهما نعم الجمع بينهما أكمل ثم الحمدلة الوصف بالجميل على الجميل

الحمدلة قيل فيه حسن فقط وأما تصحيح ابن حبان له فهو على عادته من اطلاق الصحيح على الحسن واستشكل بأن ابن عوادة أورده في صحيحه ونقل الشيخ مرتضى عن ابن الصلاح أنه قال في حديث الحمدلة حسن بل صحيح فجمع بينهما وعبر بالاضراب عن الأول . قوله (وهو الوصف الخ) الوصف جنس في الحمد وهو ذكر الصفة منسوبة إلى الموصوف فشمل الوصف بالجميل وبالقبيح وبغيرهما والمراد بالجميل ما كان جميلا بحسب اعتقاد الحامد والمحمود وإن لم يكن جميلا في الواقع لأن المراد تعريف الحمد اللغوى فيشمل الوصف بنهب الأموال مثلا وبحسب اعتقاد أحدهما دون الآخر إذا كان المقام مقام تعظيم والا فهو ذم فان أريد تعريف الحمد الشرعى فقط قيل بالجميل شرعا ولا فرق بين كون المحمود به ثوبيا أو سليا ولا بين كونه من الكمالات المتعدية للغير أم لا ولا بين كونه اختياريا أو لا عند بعضهم وهو المشهور وعبر عنه (ش) بالأصح ثم إن قوله بالجميل فصل أول مخرج للوصف بالقبيح لفظا ومعنى نحو فلان بخيل وللوصف بالقبيح في المعنى دون اللفظ كالذى قصد به الاستهزاء والسخرية كقولك فى البخيل هو كريم كما قال الهلالى وللوصف بما ليس بجميل ولا قبيح كقوله زيد تيمى مثلا أو من البلد الفلانى إذا قصد به مجرد الاعلام بنسبته أو بلده . قوله (على الجميل) أى فى مقابلته وبازاته فهو كالعلة الباعثة على الحمد ولا يجب أن يكون باعثا حقيقيا عند المحققين القائلين بوقوع الحمد من الله تعالى فإذا وقع لفظ الباعث فى كلام الأئمة فتجوز وتوسع كما قاله الصفوى ونقله شارح الحصن وخرج به الوصف بالجميل لقصد مجرد الاعلام لمن يجهل ذلك كقولك فلان شريف أو قرشى مثلا لمن يجهل نسبته كما قاله الهلالى والفرق بين هذا وما مر من نحو قولك زيد تيمى الخ أن هذا وصف بجميل وذاك وصف بما ليس بجميل ولا قبيح وخرج به أيضا ما قصد به اتقاء شر الموصوف أو كان لأجل الحياء منه لأن المراد بقولنا على الجميل أن يكون فى مقابلته كما مر وكل من الأمور الثلاثة ليس فى مقابلة جميل وأما قولهم الحمد يكون على السراء والضراء بخلاف الشكر فقال فى شرح الحصن هو مشكل إن بقى على ظاهره لأن الضراء من حيث هى ضراء غير مقصودة بالحمد فان لو حظ ما يصحبها من الإلطاف والمنافع كان الحمد متوجها لتلك

الاختياري

المنافع فهو في الحقيقة متوجه لما هو نعمة لا للضرر ولا يتبين حينئذ اختصاص الحمد على الشكر بذلك اذ الشكر سائغ من هذه الجبشية كالحمد من غير فرق ثم قال وقد يقال في توجيه الفرق إن الشكر لما كان من شرطه لغة مقابلة النعمة لم يتأت أن يكون مقابلاً للضرر بخلاف الحمد فلم يشترطوا فيه ذلك فساغ أن يكون في مقابلة الضرر وذلك متجه حيث يعتبر في المحمود عليه نسبته إلى الله تعالى على سبيل الإيجاد لأنه بهذا الاعتبار لا يكون إلا كما لا فصيح أن يكون محموداً عليه اذ الحمد يكون على الكمال من قبيل عطف التفسير وعلى الانعام والفضائل والفواضل وهذا على قياس ما قيل أن الرضى بالقضاء واجب والله أعلم به وحاصل جوابه أن حمد الله تعالى على الضرر هو في الحقيقة حمد على ما يترتب عليها من الأجر والثواب كما أشار إليه محمود الوراق بقوله

إذا مس بالمرء عم سرورها وإن مس بالضرر أعقبا الأجر

فما منهما إلا له فيه نعمة تضيق بها الأوهام والسر والجهر

وهذا الوجه هو الغالب في اذهان العوام أو نقول هو في مقابلة الكمال لأن ذلك الفعل اقتضاه كمال الذات العلية (قل اللهم مالك الملك الآية) وعلى هذا اقتصر جس ونصه خرج بقوله لم على الجميل الاستمراء والسخرية ولكن يشكل هذا بقوله لم إن الحمد يكون على السراء والضرر بخلاف الشكر قال شيخنا في شرح الحصن وقد يقال الخ وكلام المحشى رحمه الله تعالى يقتضى أن جس أتى بالاستشكال ولم يجب عنه . قوله (الاختياري الخ) هذا القيد أصله للإمام الرازي وتبعه عليه جماعة ليخرج ما ليس للوصوف فيه اختيار كصفاء التلوثة وحسن الطاعة ورشاقة القد أي اعتدال القامة مع لطافة الأعضاء فهو مدح لأحد بناء على الفرق بينهما وذهب الزمخشري في الفائق وصاحب (ق) إلى عدم التقيد بذلك وأن الحمد والمدح اخوان وصوبه (ع) في حواشي الصغرى وتبعه الشيخ بنى في شرح السلم لكن جل المتأخرين على الأول منهم (ش) ثم الصفات الاختيارية بالنسبة إليه تعالى هي التي يجوز أن يتصف بها وبضدها كالحاق والرزق وغير الاختيارية هي الصفات القديمة الواجبة له تعالى كالعلم والقدرة والإرادة ولا يقال فيها اضطرارية لاقتضائه افتقار الذات إليها والصفات الاختيارية في حقنا هي التي لنا فيها اختيار وكسب كالأحسان للغير وغير الاختيارية هي التي لا كسب لنا فيها كحسن الوجه ويقال فيها اضطرارية فهي تختلف باختلاف المحمود . قوله

فله أركان خمسة حامد وهو هنا الناظم ومحمود وهو هنا الله ومحمود به وهو مضمون هذه الجملة

(فله أركان الخ) أى أمور لا بد منها فى تحقق ماهيته فى الوجود وليس المراد بها الأجزاء لاستحالة كون الحامد والمحمود جزأين من الحمد لأنهما ذاتان والحمد معنى من المعانى وليس المراد أيضاً أنه لا بد من ذكرها كلها فى صيغة الحمد نعم المحمود به والحمد لا بد من ذكرهما تصريحاً أو التزاماً لأن معنى الوصف بالجميل نسبة الجميل إلى المحمود ولا بد من ذكر المنتسبين لتوقف النسبة عليهما . قوله (حامد) قال فى شرح الحصن وشرطه أن يكون معظماً للمحمود ظاهراً وباطناً فالأول ينفى أن يكون فى قوله وجوارحه الظاهرة ما يدل على التحقير والهزم والثانى ينفى قصد الهزى والتقريع فى نحو (ذق إنك أنت العزيز الكريم) قال السيد وإنما اشترط كون الوصف بالجميل على جهة التعظيم ظاهراً وباطناً لأنه إذا عرى عن مطابقة الاعتقاد أو خالفته الجوارح لم يكن حمداً حقيقة بل استهزاء وسخرية هـ ولما رأى محققو المتأخرين أن مقتضى المتقول ليس إلا أنه لا بد من التعظيم وذلك لا يقتضى اعتباره الاعتقاد والقصد معاً ذهبوا إلى أن اللازم فى الحمد قصد التعظيم بالوصف لا الاعتقاد فإذا أريد بالثناء تعظيم الموصوف بشرطه صار حمداً وإن لم يعتقد أنه موصوف بما ذكر وحملوا كلام السيد عليه فقالوا أراد بمطابقة الاعتقاد لازمها وهو قصد التعظيم وإنشاؤه بالوصف وأراد بال لزوم اللزوم العرفى الغالبى لا القطعى قال الصفوى والأقرب فى تأويل كلامه أن يراد بمطابقة اعتقاد أنه معظم أو اعتقاد تعظيمه إياه بما يفهم من الوصف من التعظيم فلو لم يعتقد ذلك لم يكن قاصداً تعظيمه هـ منه ونحوه للشيخ (جس) قال والمراد بالتعظيم بالظاهر أى الجوارح أن لا يصدر منها ما يوجب التحقير لا أن يصدر منها ما يوجب التعظيم فإن صدر منها ما يوجب التحقير كان هزماً والمراد بالتعظيم بالباطن أن يقصد التعظيم بالوصف فمن أراد بثنائه تعظيم الموصوف كان ثناؤه حمداً وإن لم يعتقد أنه موصوف بما ذكر وبهذا يكون التعريف شاملاً للحمد السلاطين فانهم كثيراً ما يحمدون ويوصفون بأوصاف يعلم قطعاً عدم اتصافهم بها فى الواقع بل فى زعم ذلك الواصف وقد أراد بها تعظيمهم وهم يقبلون ذلك ولو توهموا فيها شائبة هزم عاقبهم أشد عقاب وبهذا فر المتأخرون كلام السيد هـ الخ ، قوله (ومحمود) وشرطه أن يكون فاعلاً مختاراً أو فى حكمه أى صادراً منه المحمود عليه بالاختيار أو ماهو من آثاره واعلم أنه صرح غير واحد من المحققين

أى ثبوت الحمد بأسره لله ومحمود عليه وهو هنا تعليم الله (ظم) أو العلماء العلوم المكلف بها وصيغة وهي هنا لفظ الحمد لله فقولنا الوصف يستلزم واصفاً وهو الحامد وموصوفاً وهو المحمود وصيغة فقد اشتمل على ثلاثة من الخمسة وهو خاص باللسان وقولنا بالجميل هو المحمود

بأن الحمد مختص به تعالى واستشكل بأن أفعال العباد كلها ترجع إليه تعالى من جهة الخلق والاقدار وتحصيل الأسباب وإلى العبد من جهة الكسب فيحمد باعتباره فبعضهم خالف في ذلك ومنع الاختصاص محتجاً بقول عائشة رضي الله عنها بحمد الله لا بحمدك وقول علي رضي الله عنه لا تحمدن امرأ حتى تجرب به بل منع اختصاصه بذى شعور في المثل عند الصباح بحمد القوم السرى وبعضهم منهم المحقق الدواني سلم الاختصاص قائلاً إن الحمد يختص بالفعل الاختياري ولا اختيار لغيره تعالى والعبد مجبور في قالب مختار وحاصله أنهم نزلوا حمد غيره تعالى منزلة العدم أو منزلة حمده تعالى لأنه مبدأ كل جميل فحمد غيره عارية لأن الكل منه وإليه هـ قال في شرح الحصن قلت مقتضى هذا أن لا يمتنع الإطلاق المجازي في حق غيره تعالى ولعل به يتم الجواب عما استشهد به المانعون للاختصاص هـ قوله ومحمود به وهو صفة كمال يدرك العقل السليم حسناتها سواء كانت ثبوتية أو سلبية كعدم الشريك كما مر اختياريه أم لا ، قوله ((ومحمود عليه)) وهو ما يقع الوصف الجميل مقابله أو بازائه كما مر ويجب أن يكون كالا أعم من الكمال في ذاته أو في زعم الحامد أو المحمود كما مر في المحمود به ولا فرق بين أن يكون فعلاً للمحمود أو كيفية قائمة به ، قوله ((وصيغة)) المراد بها ما يدل على اتصاف المحمود بالمحمود به واشتهر تقييده باللسان ولذا قال (ش) وهو خاص باللسان ولكن المراد به النطق إلا أنه لما كان اللسان آلة للتكلم في الغالب خص به فلو فقد لسان إنسان وتكلم بغيره أو خلق النطق في جارية فأثني بها فهو حمد والنطق بغير لسان وارد في المعجزات النبوية كتسليم الحجر قال في شرح الحصن وهنا نادرة ذكرها صاحب السبيل الأقوم عن الحافظ أبي عبد الله المقدسي في كتاب النهي عن سب الصحابة بسنده إلى إعلان قال كنت في بلد الرى أذكر فضائل الشيخين رضي الله عنهما فأنتهى ذلك إلى صاحب وكان رافضياً فأمر بأخذى فقررت إلى جرجان وإذا بقوم شدوني على حمارة إلى الرى فلما أدخلت على صاحب أمر بقطع لساني فقطع فلما دخل الليل رأيت النبي صلى الله عليه وسلم ومعه أبو بكر وعمر فقالا يا رسول الله هذا الذي أصيب فينا فدعالي ونفث في فمي فأنتهت وليس بي وجع ورد على الكلام قال ابن عبد الواحد

به وقولنا على الجميل هو المحمود عليه وقيد الاختيارى فيه فقط لاقى المحمود به على الأصح
فيهما وما قيل على التقييد بالاختيارى أنه يلزم عليه أن لا يكون الثناء على الصفات القديمة حمدا
مع أنه حمد باتفاق أجيب عنه بأن تلك الصفات لما كانت مبدأ الأفعال الاختيارية اذ بالقدرة
والارادة والعلم والحياة مثلا يتأتى الخلق والرزق والهداية والتعليم وغير ذلك فكانت الصفات
القديمة اختيارية حكما والمدح عليه لا يلزم كونه اختياريا حقيقة ولا حكما وإنما يقال مدحت
اللؤلؤة على صفاتها ومدحت زيدا على وضاعة خده ورشاقة قدمه دون حمدت ولا شعار الحمد
بالاختيار اختير في افتتاح القرآن على المدح فكانت أول جملة من الكتاب العزيز مفيدة أنه تعالى
فاعل بالاختيار لا بطبع ولا تعليل وهي قاعدة عظيمة من أصول الدين ومن زعم أن الحمد والمدح

فتفتح فاه فما رأينا فيه لسانا وكان يكلمنا بكلام فصيح هـ فحيث لم يذكر اللسان في التعريف
كان شاملا للحمد القديم والحادث ولذا قال (سى) وإنما قلنا الثناء بالكلام ليشمل الحمد القديم
والحادث هـ ويرد على هذا أن حقيقتيهما مختلفة بالقدم والحديث فلا يجوز جمعهما في تعريف
واحد وأجيب بأن محل المنع اذا كان التعريف بالذاتيات وأما اذا كان رسما بالعرضيات فيجوز
وقال المامون الحفصى في شرح الصغرى وإنما لم نقل في تعريف الحمد بالكلام بدلا عن اللسان
كما فعل الشارح وان كان أولى لشموله القديم والحادث لأن مقصودنا تعريف الحمد الواقع
في العقيدة وهو حادث هـ وجرى على هذا الشيخ زكرياء في مقدمته فقيد الحمد باللفظي والحاصل
أنهما طريقتان ولكل وجه . قوله (على الأصح فيهما الخ) مقابل الأصح في الثانى هو مامر
عن الزمخشري وصاحب (ق) وفي الأول وهو المحمود به هو أنه يجب أن يكون اختياريا
لأن الجميل صفة الفعل وهو بالاختيار ولم يثبت لغة عموم المحمود به وكما لم يسمع الحمد على
صباحة الوجه وصفاء اللؤلؤة كذلك لم يسمع الحمد بهما بأن يقال حمده بصباحة وجهه أو حمد
اللؤلؤة بصفاتها بل يقال مدحه ومدحها . قوله (كانت اختيارية حكما) أى مجازا مرسلا
من وصف الأصل بصفة الفرع قال عبد الحكيم في حواشى المطول وحمده تعالى على صفاته
الذاتية بتزيلها منزلة الاختيارية والمراد بالاختيارى المنسوب الى الفاعل المختار سواء كان
الفعل اختياريا أم لا وقيل أن الحمد عليها باعتبار تلك الأفعال الاختيارية الناشئة عنها فالمحمود
عليه اختيارى فى المال ذكره جلبي فى حواشى المطول وهو ظاهر كلام (ننى) فى شرح السلم

اخوان لزمه أن يصح حمدت اللؤلؤة وهو خلاف الاستعمال ثم المحمود به والمحمود عليه قد يتغايران بالذات كان يحسن اليك زيد فتقول زيد شجاع فالمحمود به الشجاعة والمحمود عليه الاحسان وقد يتحدان بالذات فيكون التغاير بينهما اعتباريا كما إذا أحسن اليك زيد فقلت زيد محسن فالاحسان من حيث إنه باعث على الحمد محمود عليه ومن حيث اشتمال الصيغة على ذكره محمود به ثم المحمود عليه تارة يكون من قبيل الفضائل وهي الصفات القاصرة على المحمود التي لا تقتضي لذاتها التعلق بغيره وارتفاع الغير بأثرها كالشجاعة والعلم وتارة يكون من

قوله (الفضائل) هي التي عبر عنها بعضهم بالكمال وهي الصفات الذاتية ومفرداتها فضيلة بالياء والفواضل بالواو وهي التي عبر عنها بعضهم بالاحسان منهم (سى) حيث قال سواء كانت من باب الاحسان أو من باب الكمال المختص بالمحمود ه والفواضل من قبيل صفات الافعال ومفرداتها فاضلة بالالف كما أشار الى ذلك بعضهم بقوله

فضائل صفات ذات يافى فواضل صفة فعل قد آتى
ففرد الاول قل فضيلة والثاني فاضلة خذ الوسيلة

وليس في كلامهم ما يقتضي حصر الصفات الجميلة في هذين القسمين كما قاله (د) لجواز أن يكون المراد سواء كانت من باب الاحسان أو الكمال أو غيرهما فيشمل الصفات السلبية كعدم الشريك والجسمية والاضافية ككونه قبل العالم ولو سلم ارادة الحصر فهي داخله تحت الكمال لأنه غير منحصر في الصفات الذاتية ه . قوله (التي لا تقتضي الخ) يعنى أن الاتصاف بها لا يتوقف على تعدى أثرها لغير المحمود وان كانت قد تكون متعدية . وقوله (وارتفاع الغير بأثرها) بالنصب عطف على قوله التعلق الذي هو مفعول تقتضي أى لا تقتضي لذاتها التعلق بغير المحمود ولا ارتفاع الغير بأثرها . قوله (كالشجاعة) ان فسرت بملكة أو قدرة توجب لموصوفها الخوض في المهالك والأقدام على المعارك كانت صفة ذات وأما ان فسرت بالخوض الخ كانت صفة فعل وعلى كل حال فهو مثال للفضائل لأن الاتصاف بها في نفس الامر لا يتوقف على وجود أثرها الذي هو الخوض الخ وان كانت لا تظهر للناس الا بظهور أثرها وكذا في العلم فانه وصف قاصر مع كونه صفة ذاتية فالاتصاف به في نفس الامر لا يتوقف على ظهور أثره كالتعليم والمذاكرة والتأليف وان كان لا يظهر الا بذلك وعدد الأمثلة اشارة الى أنه لا فرق بين

الفواضل وهي الصفات المقتضية لئانها التعدي إلى الغير كالأحسان ودفع الضرر والهداية والتعليم ولم احتج في التعريف إلى زيادة على جهة التعظيم والتبجيل لإخراج الهزم والسخرية والتفريع نحو

ما هو نص في كونه صفة ذاتية كالعلم وبين ما هو محتمل لذلك . قوله (ولم أحتج الخ) اعلم أنهم اضطربوا في القيد المذكور فبعضهم نقاه كالهلال (ش) إلا أنهما اختلفا فيما أخرجه غيرهما به هل هو خارج بالقيد الأول أو بالثاني كما يأتي وبعضهم سكك عنه ولم يتعرض له منهم (بني) شارح خطبة الألفية وتبعه الكرودى وبعضهم زاده وأسقط قولهم على الجميل كالقطب في شرح المطالع ووجه السيد تلك الزيادة بما مر عنه في الكلام على الحامد وتقدم ما يتعلق به ونحو ما للقطب للسعد في مختصره وأما في المطول فأسقط قولهم على جهة التعظيم وذكر في موضعه على الجميل وذلك يشعر بأن أحدهما يغنى عن الآخر وبعضهم جمع بينهما وقال إن هذا القيد ليس فصلا من فصول المساهية بل شرط لتحقيق الحمد أو للاعتداده واستدل بقول السيد المتقدم لأنه إن عرى عن مطابقة الاعتقاد أو مخالفته الجوارح لم يكن حمدا الخ وقد علمت موضوع كلامه لأنه تكلم على التعريف الذي أسقط فيه القيد الثاني الذي قال فيه (ش) أنه يخرج به الاستهزاء والسخرية وأما عند الجمع بينهما فيبقى القيد الأخير ضائعا فزيادته لمجرد الإيضاح وهو المقصود من التعاريف ومن انتزع له شيئا مما يخرج بما قبله أراد عدم خلوه عن الاحتراز وقد أفصح بهذا الشيخ عبد الحق في شرح مقدمة الشيخ زكرياء فإنه قال عقب قول مصنفه وقولنا على جهة التعظيم يخرج لما كان على جهة الاستهزاء مانصه مع قطع النظر عن قولنا على الجميل الاختيارى هـ وقول من قال يخرج به ما كان على غير جهة التعظيم بأن لم يخطر بباله تعظيم المحمود كما إذا أحسن التليذ إلى شيخه فوصفه الشيخ بأنه محسن بقصد الأخبار لأن الشيخ قد لا يعظم تليذه ففيه نظر لأن ما قصد به مجرد الأخبار إن كان ليس بحميد ولا قبيح فهو خارج بقولنا بالجميل كما خرج به القبيح أيضاً وإن كان جميلا في اللفظ والمعنى فهو خارج بقولنا على الجميل كما يأتي عن الهلال لأن معناه أن يكون في مقابله فهو كالعلة الباعثة على الحمد وكذا قوله لأن الشيخ الخ فإنه مخالف لظاهر الأحاديث من أسدى إليكم معروفا فكافؤوا الحديث من لم يشكر الناس لم يشكر الله ولا فرق بين شيخ وغيره وعلى ذلك جرى عمل الشيوخ مع تلامذتهم المحسنين إليهم فالصورة المذكورة حمد قطعا لأنه وصف بحميد في مقابلة جميل إلا أنه

(ذوق إنك أنت العزيز الكريم) لأن ذلك خارج بقولنا على الجميل أى فى مقابلته وما قصد به السخرية ليس فى مقابلة الجميل والحمد عرفا فعل ينهى عن تعظيم المنعم بسبب انعامه على الحامد أو غيره سواء

اتجد فيها المحمود به والمحمود عليه كما مر عند (ش) وبه تعلم سقوط ما رد به هذا القائل على الهلالى والعلم كله لله تعالى . قوله ((لأن ذلك خارج الخ)) قال الهلالى هكذا شاع وفيه بحث لأن المراد بالجميل معناه لا اللفظ الموضوع له وإن استعمل فى القبيح وقد تقرر فى علم البيان أن معنى اللفظ المستعار هو المستعار له لا المستعار منه ولا يخفى أن ما استعمل فيه اللفظ على وجه الاستعارة التهكمية أو التليحية معنى قبيح لا جميل فقولك فى مقام التهكم ما أشجعه معناه بدليل القرينة ما أجبه فهو وصف بالجبن وهو قبيح فالظاهر أنه مخرج للوصف بالجميل لقصد مجرد الاعلام لمن يجهل ذلك كقولك فلان قرشى الخ قلت يمكن الجمع بين كلامه وكلام غيره بأنه نظر هو الى ما قصد المتكلم وهو المعنى المجازى ولا شك أنه وصف بقبيح وهو أدق نظرا وغيره نظر الى ظاهر اللفظ ومعناه الحقيقى فهو وصف بجميل إلا أنه ليس فى مقابلة جميل فالخلاف لفظى . قوله ((والسخرية الخ)) هى بمعنى الاستهزاء كما فى (ق) وضابطها أن يؤتى بلفظ يدل على الكرامة والمقصود ضدها . قوله ((والتقريع)) فسرته فى (ق) بالتعنيف والتثريب فالتقريع يكون باللفظ الصريح وغير الصريح وهو مراد (ش) فالمراد تقريع ناشئ عن السخرية قوله ((والحمد عرفا)) أى فى العرف العام لأنه أسبق ولأن الأصل عدم التقييد قاله الشيخ عبد الحق فى شرح المقدمة وقيل عرف المتكلمين لأنهم الباحثون عما يجب لله تعالى وما يستحيل وما يجوز والحمد ثناء على الله تعالى بالكلمات وقيل عرف الصوفية لأنهم طهروا بواطنهم من النسايس وأخلصوا العبادة لله تعالى فالحمد العرفى مناسب لمقامهم وكذا الشكر العرفى وقيل عرف الشرع أى اصطلاح أهله لأن بيان حقيقة الحمد إنما هو لأجل أنه مطلوب شرعا وعلى هذا ذهب من قال أن الحمد العرفى هو الحمد اللغوى كالشيخ حسن فى شرح الرسالة قال لأن المفسرين أطبقوا على تفسير الحمد الواقع فى القرآن بما فسر به أهل اللغة فهما مترادفان وليس بينهما العموم والخصوص الوجهى كما اشتهر لاتفاق أهل اللغة والشرع على أنهما بمعنى واحد لكن على تسليم ما ذكر فنحن فى غنية عنه بالجرى على غيره من الأقوال فلا يمتنع بذلك على ما اشتهر عند الجماعة . قوله ((فعل)) أى أمر وشأن وبه يظهر التعميم فى قوله سواء كان الخ .

كان قولاً باللسان أو اعتقاداً بالجنان أو عملاً وخدمة بالأركان فهو أعم مروداً واخص متعلقاً واللغوى بالعكس فثناء باللسان في مقابلة احسان لغوى وعرفى وثناء باللسان في مقابلة

وقوله ((ينبىء الخ)) أى يدل على اعتقاد عظمته بحيث لو عرف النبي عرف المنبأ عنه اما بالهام أو قول الحامد أو فعله فعلى الأول حمد واحد وعلى الأخيرين حمدان قول الحامد أو فعله والاعتقاد والأول منبىء عن الثانى وكلاهما منبىء عن التعظيم لا يقال اعتقاد العظمة هو الحمد الجنائى فيكون منبئاً عن نفسه لأننا نقول ليس هو اعتقاد العظمة بل اعتقاد اتصاف المنعم بصفات الكمال وهذا يدل على اعتقاد آخر هو اعتقاد عظمته فتغاييراً ثم المراد من الاعتقاد التصديق جازماً أو غير جازم ثابتاً أم لا وقيل المراد الجازم والأحسن أن يقال فى التعريف يقصد به تعظيم المنعم لأن الانباء عن شئ لا يستلزم تحققه فضلاً عن قصده مع أن قصد التعظيم هو المعتبر فى الحمد كذا فى الفزى ونقله البنائى : قوله ((بسبب كونه الخ)) هذا تصريح بما علم التزاماً من تعليق الحكم بالمشتق ، وقوله ((أو غيره)) هو مذهب السعد ومن تبعه وقال الامام الرازى والسيد أن الثناء على المنعم بسبب ما أوصل لغير المثنى لا يكون حمداً عرفياً بل ان كان باللسان فهو حمد لغوى وان كان بغيره فهو واسطة ، قوله ((سواء الخ)) اسم مصدر بمعنى الاستواء يوصف به كما يوصف بالمصدر كقوله تعالى (الى كلمة سواء بيننا وبينكم) ولا يثنى ولا يجمع على الصحيح وهو هنا خبر والفعل فى تأويل مصدر مبتدأ بغير سابل لقيام وقوع الفعل بعد التسوية مقامه وأو فى كلامه بمعنى الواو على ماجوزه الكوفيون لأن التسوية لا تكون الا بين متعدد أو لا حد المتعدد والمعنى كون الفعل قولاً باللسان الخ سواء فى صحة صدق الحمد العرفى عليه والجملة اما مستأنفة أو حال بلا واو ويسح أن يجعل سواء خبراً لمبتدأ محذوف أى تلك الأمور سواء وهذه الجملة الاسمية دالة على جواب شرط مقدر مفهوم من المعنى أى ان كان الفعل قولاً باللسان فتلك الأمور سواء وح فلا يحتاج لجعل أو بمعنى الواو . قوله ((فهو أعم الخ)) هذا تفريع على التعريفين لأن الظاهر منهما هو النسبة بين الموردين والمتعلقين ويظهر من هاتين النسبتين النسبة بين الحمد اللغوى والعرفى وقد أوضحها (ش) بقوله فثناء الخ والمراد بالمراد ما ورد وصدر منه لا ما ورد عليه وانما لم يقل أعم مصدراً وان كان أظهر إشارة الى أن الحمد ينبغى أن يكون من صميم القلب بأن يقصد به التعظيم فكأنه صادر منه ثم يرد على اللسان وإلى عموم

الكمال لغوى فقط واعتقاد بالجنان أو خدمة بالأركان عرفى فقط والشكر لغة هو الحمد عرفاً وعرفاً صرف العبد جميع جوارحه المنعم بها عليه فيما يرضى المنعم في عموم الاوقات وهو المسمى

المورد أشار من قال

أفادتكم النعماء منى ثلاثة يدي ولساني والضمير المحجبا

قوله ((وأخص متعلقاً)) المراد به ما يكون في مقابلاته وبازائه وهو المحمود عليه . قوله ((هو الحمد عرفاً)) أى مترادفان متحدان فى المفهوم والمصدوق كإنسان وبشر وقيل متساويان أى متحدان فى المصدوق فقط كضاحك وكاتب وهذا هو الظاهر من كلام (ش) وغيره حيث جعلوا النسب ستاً وهو خلاف التحقيق كما يأتى ويبدل هنا الحمد بالشاكر فيقال بسبب انعامه على الشاكر أو غيره ولكن الشكر لغة هو الحمد عرفاً لم يتكلم بعضهم على الحمد العرفى استغناء عنه بالشكر لغة ثم ما اقتضاه كلام ش وغيره من أن الموارد ثلاثة لارابع لها صحيح فإكل من الحمد العرفى والشكر اللغوى ثلاثة أنواع بحسب المورد لسانى وجنانى وأركانى قال السيوطى أطبق الناس على أن أنواع الشكر ثلاثة وزاد بعضهم رابعاً وهو شكر الله بالله وأنشد عليه

وشكر ذوى الاحسان بالنطق تارة وبالقلب أخرى ثم بالعمل الآسى

وشكرى لربى لا بقلبي وطاعتي ولا بلسانى بل به شكره غنى

وكأنه يشير الى بقاءه بالله بفنائهم عن سواء المشار اليه بحديث لا يزال عبدى يتقرب الى بالنوافل الخ وهذا شكر الخاصة وشكر من لم يصل الى هذا المقام شكر العامة وهو مراد من أطلق أن الشكر سبيل العامة وكلام هذا القائل لا يقتضى أن شكر العبد له مورد آخر رابع بل لا صدور له الا عن تلك الثلاثة وغاية الأمر أنه فنى عن رؤيتها بقوة شهوده للشاكر متى رأى أن الشكر صادر من المشكور وهو الله تعالى ولا خصوصية للشكر عندهم بمقام الفناء بل منهم من يفنى حتى عن فناءه . قوله ((وعرفاً الخ)) قال ابن عبد الحق أى فى عرف الشرع أخذاً مما يأتى من اختصاص متعلقه بالله تعالى ويبدل عليه ما يأتى عن شارح الحصن وقيل عرف الصوفية لما ذكره (ش) عن أبى حازم ولا خلاف بين الفريقين حيث أريد الشكر الكامل الذى هو المعروف . قوله ((جميع جوارحه الخ)) أى بأن لا يخرج العبد عن طاعة ربه وتسلم أوقاته وأحواله من المخالفة وإذا قال الجنييد الشكر أن لا يعصى الله بنعمه فلا يبلغ حقيقته

بالتقوى والاستقامة كان يصرف بصره في نظر الآيات للاعتبار وتعرف جلال الصانع وجماله وسمعه في تلقي الأوامر والنواهي للامثال وغير ذلك قيل لأبي حازم ما شكر العينين قال اذا رأيت بهما خيرا أعلته وان رأيت بهما شرا سترته قيل فما شكر الأذنين قال اذا سمعت بهما خيرا وعيته واذا سمعت بهما شرا دفتته قيل فما شكر اليدين قال أن لا تأخذ بهما ما ليس لك ولا تمنع حقا

الابكمال التقوى والاستقامة الظاهرة والباطنة وأما المخلط في أحواله فلم يؤد ماوجب عليه وهذا الشكر بالمعنى الذى أشرنا إليه من التزام العبودية وامثال أمر الرب سبحانه نقول فيه هذا القدر الاجمالى هو أصل الوجوب وعليه مدار مبايعة الرسول صلى الله عليه وسلم ولا ينافى ذلك أن تدرج طاعة غير واجبة في مسمى الشكر لأن الوجوب العام متوجه للانقياد والاتباع لكل ما جاء به الشارع مما أوجبه أو جبنه وما أباحه أو أبغناه من شرح الحصن ونقله (بنى) في شرح السلم مختصرا فوقع فيه إجحاف وصعب فهمه على بعض الطلبة . قوله (وهو المسمى بالتقوى الخ) قال في شرح الحصن اعلم أن المأمور به شرعا من الشكر هو المعبر عنه بالتقوى والاستقامة وعبادة الله تعالى على ماوردت به النصوص المتكاثرة الأمرة بالتقوى وبطاعة الله تعالى ورسوله وقال (ظم) في التصوف وحاصل التقوى اجتناب وامثال البيت . قوله (قيل لأبي حازم) هو من علماء السلف المتقدمين واسمه مسلمة بن دينار كان يقول أدركت العلماء يأتون إليهم الأمراء والسلاطين فيقفون على أبوابهم كالعبيد واليوم رأينا العلماء والعباد يأتون الأمراء والأغنياء فلما رأوا ذلك منهم احتقروهم وقالوا لولا أن الذى عندنا خير من الذى عندهم ما أتونا . وولده عبد العزيز تفقه مع الامام مالك على ابن هرمز وسمع أباه وزيد بن أسلم ومالك وكان من جملة أصحابه ثم ان ما ذكر أبو حازم كله داخل في الشكر بالأركان كما صرح به الامام الغزالي في الاحياء فقال ان عمل الشكر يتعلق بالقلب وباللسان وبالجوارح أما بالقلب فقصد الخير واضماره لجميع الخلق وأما باللسان فاظهار الشكر لله تعالى بالتحميدات الدالة عليه وأما بالجوارح باستعمال نعم الله تعالى في طاعته والتوقى من الاستعانة بها على معصيته حتى أن شكر العينين أن تستر كل عيب تراه لمسلم وشكر الأذنين أن تستر كل عيب تسمعه فيدخل هذا في جملة شكر نعمة هذه الأعضاء الخ نقله (ح) في (ك) . قوله (اذا رأيت الخ) لا ينحصر شكر العينين فيما ذكر وكذا ما بعدهما بدليل ما ذكره (ش) أولا وإنما المقصود التمثيل وحاصل ما يقال ان شكر الأعضاء

هو الله فيهما قيل فما شكر البطن قال أن يكون أسفله صبرا وأعله علما قيل فما شكر الفرج قال ما قال تعالى (والذين هم لفر وجهم حافظون الى ملومين) قيل فما شكر الرجلين قال ان رأيت شيئا غبطته استعملتهما في عمله وان رأيت شيئا مقته كففتهما عن عمله وانت شاكر لله والشكر بهذا المعنى هو المراد في آية (وقليل من عبادى الشكور) وفي حديث (أفلا أكون عبدا شكورا) وهو أخص من الثلاثة قبله ويأتى ان شاء الله مزيد كلام فيه فى التصوف وتعريف الحمد اماللعهبد والمعهود

استعملها فى طاعة الله تعالى وكفها عن معصيته كما مر عن الغزالى - قوله (أن يكون أعلاه الخ) الظاهر أن المراد بالبطن هنا ما يشمل الصدر ولما كان محل الطعام والشراب والشهوات فى الأسفل جعل الصبر فيه ومحل العلم والمعرفة القلب جعل فى الأعلى وهو الصدر لأن القلب فيه قوله (وقليل من عبادى الخ) قال النسفى أى المتوفر على أداء الشكر الباذل وسعه فيه قد شغل به قلبه ولسانه وجوارحه اعتقادا واعترافا وكذا وعن ابن عباس من يشكر على أحواله كلها وقيل من يشكر على الشكر وقيل من يرى عجزه عن الشكر . قوله (أفلا أكون عبدا الخ) قاله صلى الله عليه وسلم لما قام حتى تور مت قدماه فقبل له أتفعل هذا بنفسك وقد غفر الله لك ماتقدم من ذنبك وما تأخر قال ابن عبد الحق فيه دلالة على اطلاق الشكر على عمل الجوارح وكذا قوله تعالى (اعملوا آل داود شكرا) وقد أطلقه صلى الله عليه وسلم على الحمد فى حديث الطبرانى أن ناقة سرقته فقال لئن ردها الله على لا شكرن ربى فلما ردت قال الحمد لله ه الخ . قوله (وهو أخص من الثلاثة) أى بينه وبينها العموم والخصوص باطلاق وهو عبارة عن مفعولين تواردا على محل واحد وانفرد أحدهما فقط بطرف لا يشاركه صاحبه فيه كالحیوان والانسان فالحمد لغة أعم منه مطلقا لأنه يكون باللسان وحده ويكون فى مقابلة نعمة أو كمال والشكر العرفى المعروف بما ذكر لا يكون الا بجميع الآلات فى جميع الأوقات ولا يكون الا فى مقابلة نعمة وأصله الى الشاكر من منعم واحد وهو الله تعالى فبقيد قیود أربعة أو خمسة ان جعلت قولنا الى الشاكر قيدا آخر والأخص ما ازداد قيدا والأعم ما ازداد فردا والحمد العرفى أعم منه أيضا لأنه يكون بجميع الآلات وي بعضها بخلاف الشكر العرفى ولأن المنعم المذكور فى تعريف الحمد العرفى لم يقيد بكونه منعا على الحامد بخلاف الشكر العرفى فقد اعتبر فيه منعم مخصوص وهو الله تعالى ونعمه وأصله الى الشاكر وأما الشكر لغة فهو الحمد عرفا والحاصل أنك اذا قابلت الشكر

العرفي مع كل من الثلاثة تجدد بينهما العموم والخصوص باطلاق والاخص الشكر العرفي فهذه ثلاث نسب وتقدمت (لش) اشارة الى ثلاث نسب آخر في الحمد لغة وعرفا والشكر لغة اثنتين بالعموم والخصوص من وجه وواحدة بالترادف فاذا قابلت بين اللغوي والعرفي وجدت بينهما العموم والخصوص من وجه كما قرره (ش) وكذا اذا قابلت بين الحمد اللغوي والشكر اللغوي لانه هو الحمد العرفي فما قيل في أحدهما يقال في الآخر وان قابلت بين الحمد العرفي والشكر اللغوي وجدت بينهما الترادف والتساوي على ما مر فالجموع ست ونظمها سيدي على الأجهوري بقوله

إذا نسباً للحمد والشكر رمتها بوجه له عقل اللبيب يؤالف

فشكر لدى عرف أخص جميعها وفي لغة للحمد عرفاً يرادف

عموم لوجه في سوى ذين نسبة قدي نسب ست لمن هو عارف

ولكن يراعى الحمل فيها سوى التي بشكر لدى عرف وحمد يخالف

أم الحمد لا عرفاً فراعى لهذه الوجوه كشمس والضياء مؤالف

ونبه بقوله ولكن الخ على أن النسبة بين الحمد اللغوي والشكر العرفي بحسب الوجود فقط فيقال كلها وجد الشكر العرفي أي الصرف المذكور وجد الحمد اللغوي لانه كلها وجد الاخص وجد الأعم وذلك كالشمس والضوء فالشمس أخص من الضوء لانه يوجد معها ومع غيرها لا بحسب الحمل أي الاخبار فلا يقال صرف العبد جميع الخ وصف بجميل الخ وان النسب الباقية بحسب الحمل والوجود فيقال كل شكر لغوي أي مفهومه هو فعل ينبي عن تعظيم المنعم الخ قلت وقد وضعت هذه النسب جدولا يجمعها على وجه سهل ولم أره لغيري وصورته

فاذا قابلت الأول وهو الشكر العرفي مع

جميع ماتحته تجد ثلاث نسب بالعموم

المطلق وهي المرسومة في الجدول الموالي

طولا فاسقطه وقابل الثاني وهو الحمد

اللغوي مع ماتحته تجد نسبتين بالعموم

من وجه وهي المرسومة في الجدول الثاني

فاسقطه وقابل الثالث وهو الحمد العرفي مع

شكر عرفي		
	عموم مطلق	حمد لغوي
حمد عرفي	عموم مطلق	عموم بوجه
	عموم مطلق	عموم بوجه
شكر لغوي	عموم مطلق	عموم بوجه
		ترادف

ماتحته وهو الرابع تجد نسبة واحدة بالترادف هذا على ما اشتهر عندهم وأن النسب ست والتحقيق

أنها ثلاث فقط لأن الشكر اللغوي هو الحمد العرفي فنسبة الأول مع الحمد اللغوي والشكر العرفي هي نسبة الثاني معهم فيكتفى به في التقابل فتسقط نسبتان وأما الترادف الذي بينهما فليس من النسب التي بين المعقولين لأنه نسبة بين الألفاظ لا بين المعاني فتسقط نسبة أخرى يبقى ثلاث اثنتان بالعموم المطلق وواحدة بالعموم من وجه وقد وضعت لها أيضا جدولا صورته

شكر عرفي	قال سيدي حمدون (بني) في شرح خطبة الألفية وبقي المدح لغة وعرفا أما الثاني فهو فعل يدل على اختصاص الممدوح بنوع من الفضائل فهو أعم من الحمدين والشكرين فهذه عشر نسب يعني ان ضمت هذه الأربع الى الست السابقة وأما الأول فهو الوصف بالجليل على جهة التعظيم والتبجيل فهو أعم	
	عموم مطلق	حمد لغوي
حمد عرفي	عموم مطلق	عموم بوجه

مطلقا من الحمد لغة والشكر عرفا ومن كل من الحمد عرفا والشكر لغة وأخص من المدح عرفا فهذه خمسة عشر نسبة وقد وضع لها صاحب الأصل في الفوائد المسجلة جدولا ه نقله (بني) فأنظره ان شئت لكن قد علمت مما مر أن هذا العدد مبني على المسامحة وإذا حصلت ما ذكرنا لك كفاك عن غيره وعن تعداد الصور التي يزيد بها الحمد اللغوي والعرفي على الشكر العرفي فقد تركنا ذلك لثقله جدواه وتشويشه على الطالب وجعلنا مكانه الكلام على الشكر العرفي بشيء يسير مما يناسب التصوف زيادة على مامر لاشارة (ش) لذلك مع أنه لم يبلغ موضعه ولمناسبة التصوف لعلم التوحيد ولذا قيل فيه إنه توحيد الخواص فنقول وبالله نستعين أما حده عند الصوفية فلمهم فيه عبارات كل واحد عبر على قدر مقامه وأجمعها مامر عند (ش) تبعا لشارح الحصن ويؤخذ من كلام أبي حازم وبه فسر السيد الجرجاني في تعريفاته حيث قال هو صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه من السمع والبصر وغيرهما إلى ما خلق لأجله ه وفي رسالة القشيري قال الاستاذ حقيقة الشكر عند أهل التحقيق الاعتراف بنعمة المنعم على وجه الخضوع ثم قال وينقسم الى شكر باللسان وهو الاعتراف بالنعمة وشكر بالآركان وهو الاتصاف بالوفاء والخدمة وشكر بالقلب وهو الاعتكاف على بساط الشهود بادامة حفظ الحرمة ويقال شكر هو شكر العالمين يسكون من جملة أقوالهم وشكر هو نعت العابدين يسكون نوعا من أفعالهم وشكر هو شكر العارفين يكون باستقامتهم له في عموم أحوالهم ونقل عن الجنيد أنه قال الشكر

أن لا ترى نفسك أهلاً للنعمة قال الشيخ زكرياء في شرحها لأن من لم ير ذلك ورأى أن النعمة فضل من الله تعالى استحقها من الله تعالى أن يكون شكره جزاء عليها لأنه إذا لاحظ شكر نعمة أخرى احتاج إلى شكر فهو يتبرأ أن يكون شاكراً أبداً ثم نقل عن الجنيد أيضاً قصته مع خاله وشيخه السري السقطي لما سأله عن الشكر وهو ابن سبع سنين فقال أن لا تعصى الله بنعمه فقال له السري يوشك أن يكون حظك من الله لسانك قال فلا أزال أبكي على هذه الكلمة وفي رواية ذكرها في الرسالة أيضاً أن السري قال له من أين لك هذا فقال من مجالستك ونسب النسفي في سورة لقمان هذه المقالة لشيخه السري فلا يبعد أنه أخذها منه كما يؤخذ من قوله من مجالستك ونسب للجنيد أنه قال الشكر أن لا ترى معه شريكاً ونسب له في سورة سبأ أنه قال الشكر بذل المجهود بين يدي المعبود ولا يبعد ثبوت الجميع عنه لأن العارفين تختلف عباراتهم بحسب اختلاف أحوالهم وقال الغزالي في منهاج العابدين بعد كلام والحاصل أن الشكر تعظيم يمنع من جفاء من أحسن إليه وذلك بتذكير إحسانه وحسن حال الشاكر في شكره وقبح حال الكافر في كفرانه وأقل ما يستوجبه المنعم بنعمته أن لا يتوصل بها إلى معصيته فعلى العبد أن يكون له حظ من تعظيم الله تعالى ما يحول بينه وبين معاصيه فإن أتى به فقد أتى بالأصل ثم يجد في الطاعة والقيام أذو من حقوق النعمة اهـ الخ ويؤخذ منه أن قول الجنيد الشكر أن لا تعصى الخ اقتصر فيه على القدر اللازم من شكر المنعم كما قاله ابن عباد وقال الشيخ زروق الشكر هو فرح القلب بالمنعم لأجل نعمته حتى يتعدى ذلك إلى الجوارح فينطق اللسان بالثناء وتسخر الأعضاء بالأعمال وترك المخالفة هـ ثم إن الشكر كما في الأحياء ينتظم من علم وحال وعمل فالعلم هو الأصل ويورث الحال وهي تورث العمل فأما العلم فهو أن تعلم أن مولاك مع عظمتهم هو المنعم عليك مع خستك وعدم استحقاقك لنعمه والوسائط مستخرون من بجهته فهم من جملة النعم عليك وعن أبي الحسن الشاذلي رضي الله عنه قال قلت يوماً وأنا في سياحتي إلهي متى أكون عبداً شكوراً فقيل لي إذا لم تر في الوجود منعماً عليه غيرك فقلت كيف ذاك وقد أنعمت على الأنبياء والعلماء والملوك فقيل لي لولا الأنبياء لما اهتديت ولولا العلماء لما اقتديت ولولا الملوك لما آمنت فالكل نعمة مني عليك وأما الحال فما يحصل من هذا العلم من الفرح بالمنعم ومحبة وأما العمل فهو القيام بواجب الفرح وإن شئت قلت هو القيام بما هو مقصود المنعم ومحبوه هـ ومما يستعان به على الشكر أن يعرف الإنسان أن شكر النعم موجب لبقائها وزيادتها (إن شكرتم لازيدنكم)

وكفرانها موجب لزوالها من لم يشكر النعم فقد تعرض لزوالها ومن شكرها فقد قيدها بعقلها وأن ينظر الى نعم الله التي عليه ومن أعظمها نعمة الايمان والاسلام والنظر الى وجهه الكريم وأن ينظر الى من هو دونه ليعرف قدر نعمة الله عليه فقد ورد انظروا الى من هو دونكم ولا تنظروا الى من هو فوقكم فهو أجدر أن لا تزدروا نعمة الله عليكم قال ابن عباد في الرسائل الكبرى قد حماه أنا على عمومته أي في أمور الدين والدنيا وحمله غيري على أمور الدنيا فقط والله أعلم بالمصيب منها قلت يقال له كل منكم مصيب لأن هذا الأمر يختلف باختلاف الأشخاص فيجعل كلامه هو على أهل المعرفة بالله تعالى كأمثاله الذين يشاهدون أن نفوسهم وقلوبهم بيد الله تعالى ليس لهم قدرة على شيء من الطاعات وانما هي منة من الله تعالى عليهم تفضل بها عليهم ولو شاء لطيأهم لضدها ويجعل كلام غيره على حال العوام الذين يضرهم نظرهم الى من هو دونهم في أمور الدين لبقاء نفوسهم معهم بحيث ينشأ عن ذلك الرضي عن النفس واحتقار الغير والتكبر ونحو ذلك وقد يؤخذ هذا من كلامه بعد ذلك بأوراق والله الموفق . قوله (وتعريف الحمد الخ) أي التعريف الواقع في الحمد لله بسبب دخول ال المعرفة عليه أما للعهد العلي لتقدم العلم بمصحوبها ويسمى العهد الخارجي عند البيانين والذهني عند النحاة قال في القوائد المسجلة والمراد العهد الخارجي العلي وقد يقال فيه الذهني واليه ينصرف مطلق العهد وايضاح هذا المقام أن يقال لام التعريف قسمان الأول لام العهد الخارجي وتحتة أقسام ثلاثة صريحى وكنائى وعلى لأنه ان تقدم ذكر مدخولها صراحة فالأول أو كناية فالثاني وان لم يتقدم أصلا ولكنه معلوم عند المخاطب سواء كان حاضرا أم لا فهي للعهد العلي والنحويون يسمون الأول بالعهد الحضورى والثاني الذهني القسم الثاني لام الحقيقة وتحتة أقسام أربعة لام الحقيقة من حيث هي وتسمى لام الجنس ولام العهد الذهني ولام الاستغراق الحقيقى ولام الاستغراق العرفى لأنها إن أشير بها للحقيقة من حيث هي فتسمى لام الحقيقة ولام الجنس وإن أشير بها للحقيقة في ضمن فرد مبهم فهي لام العهد الذهني أو في ضمن جميع الأفراد الذى يتناول اللفظ بحسب اللغة فهي للاستغراق الحقيقى أو بحسب العرفى نحو جمع الأمير الصاغة فهي للاستغراق العرفى فالأقسام سبعة من غير نظر لتفصيل النحاة وإن نظرنا اليه كانت ثمانية وإن لام العهد الذهني عند البيانين غيرها عند النحاة هذا حاصل ما فى التخليص ذكره (د) وزاد بعضهم

حمد الله تعالى لنفسه في أزاله لما علم عجز خلقه عن حمده بما هو أهله فكأنه قيل أحمد الله بذلك الحمد لله الذي حمده بنفسه في أزاله وإن كنت لأعليه على التفصيل كقوله عليه الصلاة والسلام (لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك) وهذا الوجه أعني كون التعريف عهدياً على ما فررنا هو الذي ارتضاه الشيخ أبو العباس المرسى ولما قرره للبهاء بن النحاس النحوي قال له ابن النحاس ياسيدي أشهد بالله أنها العهدية وأما الجنس أما على سبيل الاستغراق فكأنه قيل كل حمد لله أي فالمحمود به هو الله وأما الإشارة إلى الحقيقة من حيث هي مع قطع النظر عن أفرادها قال في الكشف كتعريف العراك في أرسلها العراك وهو الإشارة إلى ما يعرفه كل واحد من أن الحمد ما هو والمراك

من أقسام لام الاستغراق التي تكون لاستغراق الخصائص أي أوصاف الأفراد وهي التي تخلفها كل مجازاً نحو أنت الرجل علماً وسماه الاستغراق الادعاء وهو من قبيل الاستغراق المجازي وقد أفردنا الكلام على ال أقسامها وما يتعلق بذلك في تأليف أوصافنا به كلام التخليص جعله الله خالصاً لوجهه الكريم . قوله ((والمحمود حمد الله تعالى)) أي كلامه النفس من حيث دلالة على الثناء عليه تعالى قال الطبري في تفسيره الحمد ثناء أثني به على نفسه تعالى وفي ضمنه أمر عباده أن يثنوا عليه فكأنه يقول قولوا الحمد لله . قوله ((هو الذي الخ)) قال الفاكهاني في شرح الرسالة سمعت شيخنا أبا العباس المرسى يقول قلت لابن النحاس ما تقول في ال في الحمد أجنسية أم عهدية فقال قالوا أنها جنسية فقلت له الذي أقول به أنها عهدية وذلك لأن الله تعالى لما علم عجز خلقه عن حمده حمد نفسه بنفسه في أزاله نيابة عن خلقه ثم أمرهم أن يحمّدوا بذلك الحمد فقل ياسيدي أشهد أنها عهدية ه قالت وهو موافق لما ذكره الطبري ويرجعه الحديث الذي عند (ش) . قوله ((وأما الجنس)) أي للحقيقة وتقدم أنها أقسام أربعة ولنا قال إما على سبيل الاستغراق أي الحقيقي على القول باختصاص الحمد بالله تعالى وحمد غيره حمد له في الحقيقة لأنه مبدأ كل جميل أو الادعاء على القول بعدم الاختصاص فحمد غيره بمنزلة العدم إذ ما من خير إلا وهو مسديه بواسطة أو غيرها (وما بكم من نعمة فمن الله) وهذا القول هو مذهب الجمهور ونسبه في الفوائد المسجلة إلى المحققين قال الهلالي ورجح بانه أقرب لفهم العوام الذين لا شعور لهم بلطائف الكلام والحمد لله شائع في كلامهم وهم أكثر من الخواص فلا يحمل اعتبارهم . قوله ((وأما للإشارة إلى الحقيقة)) ويقال لها لام الجنس أيضاً وقوله ((مع قطع النظر))

ما هو من بين أجناس الأفعال قال والاستغراق الذي يتوهمه كثير من الناس وهم منهم ه ونقل

تفسير لقوله من حيث هي وقوله (كتعريف العراك) يطلق العراك على معان منها الازدحام
قالت العرب أورد أبله العراك أي أوردتها الماء مجتمعة حالة كونها معتركة أي مزدحمة وكذا
أرسلها العراك والأصل عراكا ثم أدخلت ال قال ابن بري في حواشي الصحاح العراك والجم
الغفير منصوبان على الحال نقله الشيخ مرتضى في شرح (ق) ومنه قول الشاعر

فأرسلها العراك ولم يندھا ولم يشفق على نغص الدخال

أي أرسلها للشرب مزدحمة ولم يمنعه عن ذلك ولم يشفق على تنغصها وتكدرها من مداخله
بعضها في بعض وازدحامها على الماء فلا يتم لها الشرب ولو قال الزمخشري كتعريف الرجل
والمرأة في قولنا الرجل خير من المرأة أي حقيقة الرجل خير من حقيقة المرأة فانه إشارة
إلى ما يعرفه كل أحد من أن الرجل والمرأة ماهما من بين أجناس الأجسام لكان أوضح بالنسبة
لمن لا يعرف العراك ماهو . قوله (وهم الخ) هنا يسكون الهاء قال في المصباح وهمت إلى الشيء
وهما من باب وعد سبق القلب إليه مع ارادة غيره وهمت وهما وقع في خلدي والجمع أوهام
وهم في الحساب يوم وهما مثل غلط وزنا ومعنى ه وفي (ق) وهم في الحساب كوجل غلط
وفي الشيء كوعد ذهب وهمه إليه وأوهم كذا من الحساب أسقط أوهم كوعد وورث وأوهم
بمعنى ه قال مرتضى بعد القول الثاني وهو قول ابن الأعرابي وقال شمر ولا أرى الصحيح
إلا هذا ه الخ وليس يدى على الأجهوري

إذا سرى الوهم لشيء والمراد سواء ذاوهم بتسكين يراد

وهم بالفتح معناه الغلط والماضي من هذا بكسر انضبط

والآتي بالفتح وفعل الأول بعكس ذا على القياس المنجل

والحاصل أن الوهم القلبي بالسكون واللساني الذي هو الغلط سواء كان في الحساب أو غيره بالفتح
ونقل الشهاب في شرح الشفا عن الصحاح السكون أيضا في مصدر وهم في الحساب لكن
ربما عبر بعضهم بالفتح في مصدر وهم وإن كان قايماً ولعله نادياً مع العلماء بجعله من قبيل
الغلط اللساني ومن هذا القبيل قولهم هذا سبق قلم والا فالقلم لا يسبق الكاتب وكذا قولهم
هذا سهو منه ونحو ذلك . قوله (ونقل عنه الخ) يختلف في فهم كلامه فقيل إن ذلك نزعة

عنه في توجيه منع الاستغراق أن اللام لا تفيد سوى التعريف والاسم لا يدل الأعلى مسماه فاذا

اعتزالية لأنهم يرون أن أفعال العباد الاختيارية مخلوقة لهم يستحقون الحمد عليها والاستغراق يقتضى ثبوت جميع المحامد لله تعالى لأنه الخالق للعباد وأفعالهم سواء كانت اختيارية أو اضطرارية وهذا مذهب أهل السنة وهم لا يقولون به قال القنوي الألف واللام في الحمد لله لا استغراق الجنس عند أهل السنة وعند المعتزلة لتعريف الماهية التي هي مطلق الجنس بناء على أنهم يثبتون للعباد أفعالا يستحقون الحمد عليها ه نقله الفاسي شارح التثبيت وقال ابن سلطان في شرح الشفا واللام فيه أى في الحمد للاستغراق عند أهل السنة خلافا للمعتزلة اذ كل كمال إنما هو لله تعالى في حقيقة الحال أو طريقة المال ه ورد هذا القول بأمرين الأول أنه صرح بأن هذه الجملة دالة على اختصاص الحمد بالله تعالى ويلزم من اختصاص الجنس اختصاص الافراد كما يأتي فان قيل هذا يناقض مذهبهم من أن أفعال العباد الاختيارية مخلوقة لهم يستحقون الحمد عليها فكيف يقول به أجيب بأنه لا يمنع من أن تمكن العباد وأقذارهم على أفعالهم الحسنة من الله تعالى فيكون هذا الحمد راجعا إليه تعالى قال السيد ويدل عليه قوله في سورة التغابن قدم الطرفان ليدل بذلك على اختصاص الحمد والملك بالله تعالى وأما حمد غيره فلجريان النعمة على يده ه الثاني أن هذا يشعر بأن الزمخشري يقول بكون ال للاستغراق في الجملة وليس كذلك فقد حصر في الفصل فائدة ال في التعريف والتعريف في العهد والجنس وقيل ان ذلك مبنى على أن الحمد من المصادر السادة مسد الأفعال وأصله النصب والعدول الى الرفع للدلالة على الدوام والثبات والفعل إنما يدل على الحقيقة دون الاستغراق فكذا ما ينوب منابه قال في المطول وفيه نظر لأن النائب مناب الفعل إنما هو المصدر النكرة مثل سلام عليكم و(ح) لا مانع من أن يدخل فيه اللام ويقصد به الاستغراق فالأولى أن كونه للجنس مبنى على أنه المتبادر الى الفهم الشائع في الاستعمال لاسيما في المصادر عند خفاء قرائن الاستغراق أو على أن اللام لا يفيد سوى التعريف والاسم لا يدل الأعلى مسماه فلا يكون هناك استغراق ه وهذا الأخير هو الذي اقتصر عليه (ش) لأنه هو المنقول عن الزمخشري وهو أظهر من غيره وان كان السيد بحث مع المطول وقرر بتقرير آخر زعم أنه مغاير لما في المطول كما يأتي وقد أطال أرباب حواشي المطول وأكثروا من الابحاث والاجوبة . قوله (والاسم لا يدل الخ) زاد عبد الحكيم فان كان مسماه الماهية

لا يكون ثمة استغراق ومعنى هذا الكلام أن المقصود من هذه الجملة أعني الحمد لله وهو ثبوت الحمد بأسره لله تعالى وحده مستفاد مع بقاء لام التعريف على أصل معناها الوضعي أعني الإشارة إلى عهدية مدخولها في ذهن السامع وبقاء الاسم الذي هو مدخولها أعني حمداً على معناه الوضعي أعني الماهية من حيث هي إذ لفظ حمد من المصادر الموضوعة للماهية والجنس من حيث هو ولام الجر للاختصاص فصار معنى الحمد لله حقيقة الحمد المعروفة لكل أحد مختصة بالله وهذا هو المقصود فلا حاجة إلى اعتبار استغراق الذي يحتاج في استفادته إلى رعاية القرائن الخارجية لأنه ليس معنى وضعياً للام التعريف بل ليستفاد بمعونة القرائن والمقام فإن قلت إذا أستعين بتلك القرائن صار اختصاص أفراد الحمد بالله مصرحاً به وإذا لم يستعن صار اختصاصها غير مصرح به بل هو لازم من اختصاص الجنس والأول أولى فلم اخير الثاني قلنا الاختصاصان أعني اختصاص الجنس واختصاص الأفراد متلازمان فإن كان المراد اختصاص الجنس فهو المصرح به وإن أريد اختصاص الأفراد فقد جعل اختصاص الجنس دليلاً عليه على طريق الكناية

من حيث هي أفاد تعيين الماهية وإن كان مسماه الماهية من حيث الوحدة كما في اسم الجنس أفاد تعيين الواحد فاذن لا يكون ثمة استغراق نظراً إلى نفس اللفظ والحمل على الاستغراق وهم لأنه ترك الحقيقة من غير قرينة مانعة عنها وبما ذكرنا اندفع بحث السيد قدس سره بالترديد كما لا يخفى وكذا ما قيل لو تم هذا الوجه لدل على عدم افادة اللام للعهد الخارجي هـ ومراده بترديد السيد قوله إن أراد أي السعد في المطول لأنه لا يمكن ثمة استغراق وهو مدلول اللام أو مدلول نفس الاسم فصحيح لكن لا يتجه به وحده اختيار جعل الحمد هنا للجنس دون الاستغراق وإن أراد أنه لا استغراق هناك أصلاً فغير لازم مما ذكره ولو صح لزومه لم يتصور استغراق مع المفرد المحلى بلام الجنس أصلاً وهو باطل هـ الخ . قوله (ومعنى هذا الكلام) أي كلام الزمخشري الذي وجه به منع الاستغراق قال جلبي في حواشيه على المطول وخلاصته أن الاستغراق لا يستفاد من نفس اللفظ وهذا كالصريح في أن الحمل عليه يحتاج إلى الاستعانة بالخارج فليس بينه وبين ما ذكره الفاضل المحشي (١) بقوله والسبب في اختياره الجنس أن دلالة اللفظ عليه وعلى اختصاصه بالله تعالى لا يحتاج إلى الاستعانة بالمقام مع أن اختصاص الجنس يقوم مقام اختصاص

وهي أبانغ كذا السيد الجرجاني في حواشي المطول وهو على ما قررنا تفسير ما نقل عن الزمخشري نفسه خلاف للسيد حيث جعله غيره وقد تبين أن استفادة اختصاص الحمد بالله من هذه الجملة لا يتوقف على تقديم المسند أعني الله بل هو مستفاد من الاستغراق ان حملت ال عليه وح فلام الجر للاستحقاق أو تؤكد الاختصاص أو من لام الجر ان حملت ال على تعريف الحقيقة ولم يقدم

جميع الافراد فلاحاجة هنا في تأدية ما هو المقصود أعني انتفاء المحامد عن غيره تعالى وثبوتها له الى أن يزداد على الجنس معنى زائد يستعان فيه بالقراءن ه الخ وزيادة من كلام السيد والى بحث عبد الحكيم وجلبي مع السيد أشار (ش) بقوله خلافاً للسيد وأسؤال والجواب عند (ش) هما من كلام السيد ذكرهما عقب ما مر لنا عنه فجمع (ش) بين كلام السعد والسيد لأنهما في الحقيقة شيء واحد خلافاً للسيد . قوله (من الاستغراق) يعني أن أ ل اذا جعلت للاستغراق وكان مفادها بالمطابقة كل فرد من أفراد الحمد مختص بالله تعالى وهذا هو المقصود فلاحاجة للدلالة عليه بتقديم المسند . قوله (للاستحقاق الخ) إنما احتيج الى هذا لأن الاختصاص لا يستلزم الاستحقاق والمقصود اختصاص أفراد الحمد به تعالى على جهة الاستحقاق فلذا جعلنا اللام للاستحقاق وهذا جار على ما ذكره جمهور النحاة من أن لام الجر اذا وقعت بين معنى وذات كما هنا فهي للاستحقاق وان وقعت بين ذاتين ودخلت على ما لا يصح منه الملك فهي للاختصاص نحو السرج للفرس وان دخلت على ما يصح منه فهي للملك نحو المال لزيد قال في المغني وبعضهم يستغني بذكر الاختصاص عما يبق ويمثل بالأمثلة المذكورة ونحوها . قوله (أو تؤكد الاختصاص) أي المستفاد من الاستغراق فتكون اللام للاختصاص أيضاً الا أنه تقوية للاختصاص المأخوذ من الاستغراق لكن هذا جار على ما قاله بعض النحاة لا على المشهور ولا يصح أن تكون للملك قال الافرائي لأن من أقسام الحمد حمد الله تعالى نفسه في أزله وحمده قديم لأنه بكلامه القديم والقديم لا يصح أن يملك ه وقال بعضهم هذا إنما يمتنع بالنسبة للقديم لا بالنسبة للحادث ان لوحظ أن الافراد غير مركبة فان لوحظ التركيب فلا يمتنع أيضاً لأن المركب من القديم والحادث حادث ه وفيه أمران الأول أنه على الاحتمال الأول تكون اللام للاستحقاق أو للاختصاص على ما مر بالنسبة للقديم وللملك بالنسبة للحادث فيرتكب فيه التوزيع وفيه ما لا يخفى الثاني أن قوله لأن المركب الخ ان أراد التركيب الحقيقي فباطل (١) وان أراد

(١) أي لأنه لا يتصور من القديم والحادث ه مؤلف

اسم الجلالة مع أنه أم نظرا الى ذاته لأن المقام مقام حمد وثناء فاقضى الاهتمام باللفظ الدال على ذلك وضعا وهو لفظ الحمد وأهمية المقام أحق بأن تراعى من أهمية الذات لأن البلاغة إنما هي برعاية مقتضى المقام وانحو هذا قدم الفعل في قوله تعالى (اقرأ باسم ربك) إذا لم فيه بالنظر الى المقام الأمر بالقراءة لأنها أول سورة نزلت والمخاطب لا عهد له بالقراءة كذا

الاعتبارى الملاحظ فان أريد بالمركب الافراد المجتمعة من القديم والحادث فلا يصح اذ ليس كله حادثا بل البعض وان أريد الهيئة الاجتماعية القائمة بمجموع الافراد فليس المقصود الحكم على الهيئة الاجتماعية وكذا لا يصح أن يكون اللام للملك ان جعلت آل للعهد والمعهود حمد الله تعالى فان كان حمد من يعتد بحمده وهو حمد الله تعالى وحمداً صفياته فأجازه بعضهم على وزان ما مر في الاستغراق وفيه ما تقدم وتكون اللام حيثئذ الاستحقاق أو الاختصاص. قوله (أو من لام الجر) معطوف على قوله من الاستغراق والتقدير أو الاختصاص مأخوذ من لام الجر ان حملت آل على الحقيقة فان قلت لو كانت اللام ترد للاختصاص لذكرها في طرق الحصر قلت أجيب بأنها لم توضع للحصر بل للتعلق والارتباط الخاص لكن في مقام الثناء المناسب للحصر حمل التعلق الخاص على الفرد الكامل منه وهو الذى يكون على وجه الحصر ولا يصح أن تكون اللام للملك ان جعلت آل للحقيقة و يصح أن تكون للاختصاص عند بعضهم كما مر والحاصل أن ال أما للعهد أو الاستغراق أو للجنس والحقيقة وفي كل فلام الجر اما للاستحقاق أو الاختصاص أو الملك فالاختلالات تسعة والصواب عدم صحة كون اللام للملك المعروف عند النحاة في الأحوال الثلاثة أى أحوال الألف واللام ولذا أطلق فيه الافرائى كما مر والراجع أنها للاستحقاق في الأحوال الثلاثة لأنه الجارى على مذهب الجمهور ولذا اقتصر عليه الشيخ (ن) في شرح السلم ونصه وأل في الحمد اما للجنس أو الاستغراق أو العهد واللام في قوله لله للاستحقاق ولا يصح كونه للملك ثم ذكر كلام الافرائى المتقدم فعبارة في غاية الحسن والاختصار. قوله (ولم يقدم اسم الجلالة الخ) نحوه للسعد وأورد عليه أن النكتة إنما تذكر للزوال عن محله لا للقار فيه والحمد مبتدأ والأصل فيه التقديم وأجاب الفزى بأنه سيأتى في تقديم المسند اليه أن تعمد الى اسم فتقدمه تارة وتجعله مبتدأ وتؤخره تارة وتجعله فاعلا وكل ذلك يستدعى نكتة فكون نكتة التقديم للزوال فقط ممنوع. قوله (لأنها أول سورة الخ) هذا القول صدر به في الاتقان

في الكشف وقال السكاكي باسم متعلق باقراً الثاني ومعنى الأول أوجد القراءة ووجه رجوع

وصححه وكذا صححه ابن جزى واستدلا عليه بحديث عائشة رضي الله عنها أن جبريل أتى النبي صلى الله عليه وسلم وهو بغار حراء فقال اقرأ إلى آخر الحديث لكن ليس فيه إتمام السورة وإنما فيه حتى بلغ ما لم يعلم وقد صرح في الاتقان عند ذكر القول الثاني بأن أول ما نزل منها صدرها وح فالمحكوم عليه بالأولية هو القدر المذكور في الحديث وهو مراد (ش) وغيره فتسامحوا في التعبير القول الثاني المدثر لكن المراد بعد فترة الوحي فهي أول الرسالة وقرأ أول النبوة وهي مقدمة على الرسالة الثالث الفاتحة الرابع البسملة أنظر ما يتعلق بهذه الأقوال في الاتقان قوله ((كذا في الكشف)) يعني أنه أجاب بهذا عن تقديم الفعل في الآية مع أن مقتضى الظاهر تأخير الفعل وتقديم المفعول ليفيد الاختصاص والاهتمام وكلام الله أحق برعاية ما تطلب رعايته . قوله ((متعلق باقراً الثاني)) أي على أنه مفعول به ودخلت الباء مع أن الفعل متعدى بنفسه لضعف العامل بالتأخير . قوله ((أوجد)) أي فهو منزل منزلة اللازم نحو فلان يعطى أي يوجد الاعطاء من غير اعتبار تعلقه بمفعول وهذا الجواب هو الذي فهمه السعد من كلام السكاكي وإلى هذين الجوابين أشار في التخليص بقوله وقد يفيد أي تقديم المفعول وراء التخصيص اهتماماً بالمقدم ولذا يقدر المحذوف في بسم الله الرحمن الرحيم مؤخراً وأورد أقرأ باسم ربك وأجيب بأن الأهم فيه القراءة وبأنه متعلق بالخ واختار السعد جواباً آخر وهو أن أقرأ الأول والثاني كلاهما منزل منزلة اللازم أو المفعول محذوف فيهما أي أقرأ القرآن والباء للاستعانة أو الملازمة متعلقة باقراً الثاني ومتعلق الأول محذوف أو مذكور هو بسم الله بناء على أن البسملة من السورة وهناك جواب رابع فهمه السيد من كلام السكاكي وفيه تكلف وناقشه عبد الحكيم فيه . قوله ((ووجه رجوع الخ)) أصله لشارح الحصن كما مر عنه في الركن الثاني من أركان الحمد وهو المحمود وتبعه ابن زكري وجس (وش) وهو أحسن من قول (سي) في شرح الوسطى أن الحمد إما قديم أو حادث فالقديم وصفه والحادث فعله فالكل راجع إليه فقدره ابن زكري بأنه ليس المقصود للتكلم بجملة الحمد الثناء على الله بأنه المحمود ببعض المحامد والخالق لبعضها فانه تعسف ه ثم إن عبارة (ش) أحسن من قول جس ووجه هذا الاستغراق الخ لأنها تشمل ما إذا جعلت أل للاستغراق أو الحقيقة وأما إن جعلت للعهد فالمعهود فرد واحد على ما مر عند (ش)

الحمد بأسره الى الله تعالى الذى هو معنى الاختصاص حتى كأنه قيل لا محمود بكل حمد الا الله أن الحمد إما فى مقابلة كمال أو نعمة وهما الفضائل والفواضل كما مر والكمال إن كان قائماً بذاته فلا شك أنه المحمود عليه وإن كان قائماً بمخلوق فهو عارية عنده وواهبه ومسديه هو الله وحده فحمد المخلوق عليه حمد فى الحقيقة لو اهبه ومسديه وتعلق الحمد بالعبد بحسب الصورة فقط والنعمة المحمود عليها أيضاً إيمان الله بلا واسطة أو منه بها فإن العبد المستعمل فى جلب أو دفع مجبور فى قالب مختار فحمده على ذلك حمد لمن ساقه اليه واستعمله فيه فى الحقيقة (قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله) فالعبد محمود أيضاً صورة فقط ومن حقق مبحث الكسب اتضح له أن لا منافاة بين هذا المعنى وبين كون العبد فاعلاً ومحموداً لغة وشرعاً وينبغي للحامد الوسائط استحضار هذا المعنى ورعايته فيكون جامعاً بين الحقيقة والشرعية دفعة واحدة ونظيرهما ما يقال عند زيارة الأولياء والعلماء لا موزور فى الحقيقة الاسيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنهم مقتبسون من نوره وجداول من بحوره ومما يستأنس به فى أن كل حمد مصر وفلله تعالى قول ابى نواس

قوله (حمد لمن ساقه الخ) قال فى الحكم من أكرمك انما أكرم فيك جميل ستره فالحمد لمن سترك لا لمن أكرمك (قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا الا ما شاء الله) . قوله (فيكون جامعاً الخ) أى لأن الحقيقة تقتضى أن لا محمود إلا الله تعالى لأنه المنعم الحقيق والمتصف بالكمال الذاتى والشرعية أمرت بشكر الوسائط فظاهرهما التعارض ويجمع بينهما بما قرر (ش) قوله (الأولياء والعلماء) أى وكنا آل البيت فاذا قصد الزائر ذلك يكون زائراً للنبي صلى الله عليه وسلم بحسب الأصل وللولى أو العالم أو الشريف بحسب التبع وبهذا تعظم الزيارة وتنجح ان شاء الله تعالى . قوله (ومما يستأنس به الخ) انما قال يستأنس لأن أبا نواس أنشد البيتين فى مخلوق وجعله كالمنعم الحقيق فى رجوع جميع الثناء اليه وهذا من الاطراء ومبالغة الشعراء وقد قيل الشعر أعذبه أكذبه فحق هذين البيتين أن يقصد بهما المنعم الحقيق وهو الله تعالى فلو قصد أبو نواس بهما ذلك لأصاب ويكون (ح) كلامه شاهداً لرجوع الحمد بأسره إلى الله تعالى لا تأنيساً لكن شاهد ذلك من الكتاب والسنة فلا حاجة لكلامه وأبو نواس هو الحسن بن هانى كان فى الدولة العباسية لقب بذلك لأنه كان له ذواتان تنوسان على عاتقه وكان رحمه الله تعالى مهتكمًا .

مسترسلاً على شرب الخمر والمعاصي حتى قال فى نفسه

إذا نحن أثبتنا عليك بصالح فأنت كما ثنى وفوق الذي ثنى
وان جرت الألفاظ يوم المداحة لغيرك انسانا فأنت الذي نعى

وقول أبي الطيب

تملك الحمد حتى ما المفتخر في الحمد جاء ولا ميم ولا دال
ثم يحتمل أن تكون هذه الجملة باقية على أصل وضعها من الأخبار بمضمونها لا يقال يلزم أن لا يحصل

و كنت فتى من جند ابليس فارتقى بي الحال حتى صار ابليس من جندي
لكن روى أنه روى بعدموته فقيل له ما فعل الله بك فقال غفر لي بأيات قلتها في مرض موتي
تركها تحت وسادتي فبحثت عنها فوجدت وهو قوله

إذا كنت بالنيران أوعدت من عصي فوعدك بالغفران ليس له خلف
لئن كنت ذا بطش شديد وقوة فمن وصفك الاحسان والمن والطف
ركبنا خطايانا ومترك مسبل وليس شيء أنت ساتره كشف
إذا نحن لم نهفو وتعفو تكريما فمن غيرنا يهفو وغيرك من يعفو

قوله ((وقول أبي الطيب)) أي المتنبي وهو أحمد بن الحسين الشاعر المعلوم. وقوله ((تملك الحمد)) أي ملك هذا الممدوح وهو سيف الدولة كل ما يطلق عليه لفظ الحمد من الثناء بالجميل على الجليل بحيث لم يترك لأحد من الناس شيئا من أفراد الحمد لأقليلا ولا كثيرا وكفى عن ذلك بالحاء والميم والبدال وكان سيف الدولة يعطيه العطاء الكثير فانطلق لسانه بمدحه فأكثر امداحه فيه. حكى أن المعتمد بن عباد أنشد يوما بيتا للمتنبي وجعل يردده استحسانا له وكان به مجلسه عبد الجليل بن وهبون الأندلسي فأنشد ارتجالا

لئن جاد شعر ابن الحسين فائما تجيد العطايا واللهي تفتح الله
تبدأ عجبا بالقريض ولو درى بأنك تروى شعره لتألهما

أي ادعى الألوهية واللهي الأولى بضم اللام العطايا والثانية بالفتح اللحمة المشرقة على الخلق قوله ((ثم يحتمل الخ)) تصديره بهذا الاحتمال يقتضى أرجحيته مع أن الأرجح هو الاحتمال الثاني كما يأتي ولعله قدمه اعتناء به وقصدا للرد على من يقول انها كانت خبرية لا يحصل بها الحمد أو نظرا الى أصلها من الأخبار مع حصول المقصود كما يؤخذ من قوله باقية على

الحمد بها (ح) اذ الاخبار عن شيء ليس من أفراد ذلك الشيء كفاي قولنا الانسان حيوان فان هذا الاخبار ليس من أفراد الانسان لانا نقول ليس هذا على عمومته بل قد يكون الاخبار عن الموضوع من جزئيات ذلك الموضوع كقولنا الخير يحتمل الصدق والكذب فان هذا خبر من الاخبار فيحتمل الصدق والكذب وكون الاخبار في جملة الحمد لله من هذا القبيل واضح لصدق تعريف

أصل وضعها فهي خبرية لفظاً ومعنى لأن الاخبار بثبوت الحمد لله مع الاذعان أي التصديق لذلك ثناء عليه تعالى قال في شرح الحصين صيغة الحمد لله وأحمد الله حمد لدلالته على الاتصاف بالكمال وجزم به السيد الشريف سواء قلنا إنشاء أو خبر سواء كانت الدلالة مطابقة أو التزاماً على طريق الكناية أو النقل العرفي وأشار السيد الى ترجيح كون الجملة خبرية لأنها الأصل ورجح غيره كالمحلى الانشائية واتصر لكل بما يطول وعبرة المحلى على قول السبكي نحمدك اللهم الخ وعدل عن الحمد لله الصيغة الشائعة للحمد اذ القصد بها الثناء على الله تعالى بأنه مالك لجميع المحامد لا الاعلام بذلك الذي هو من جملة الأصل في القصد بالخبر الى ما قاله لأنه ثناء بجميع الصفات وهذه بواحدة ه قال البناني في قوله لا الاعلام الخ ايماء الى أن جملة الحمد ان كانت خبرية لا تفيد الحمد وهو خلاف المختار لأن الخبر بأن الله تعالى مالك أو مختص بالحمد حامد قلت وما أشار اليه (ش) من أن الخبر بالحمد ليس بحامد هو الذي أقول به ه قال العلامة العطار عقبه والذي أقول به أنه لا عبرة بقول المخالف لما هو كالجمع عليه أن جملة الحمد سواء كانت اسمية أو فعلية خبرية أو انشائية مفيدة للحمد ضمناً ثم قال (وح) فرأى المحلى أن هذه الجملة على تقدير كونها خبرية فهي خارجة عن الأصل في الاخبار من الاعلام بمضمونها فالتكلم بها لا يقال له معلم بالخبر بل هو مخبره وكذا اعترضه الشرييني في تقريراته . قوله (لا يقال يلزم الخ) هذا السؤال والجواب ذكره في الفوائد المسجلة وقال عقبه فان قيل لو كانت خبرية معني لم يسم قائلها حامداً وإنما يسمى مخبراً ومعلوم أنه لا يشتق للمخبر بشيء اسم ذلك الشيء اذ لا يقال لمن قال الضرب مؤلم ضارب قلنا هذا قريب من الأول وجوابه أن المخبر هنا ليس نظير من قال الضرب مؤلم وزيد قائم بل نظير من قال زيد متكلم فانه مخبر ويصح أن يقال فيه متكلم لاتصافه بما أخبر به ه . قوله (لصدق تعريف الحمد عليه) أي لأن الاخبار بثبوت الحمد لله تعالى مع الاذعان لذلك وصف بحميد

الحمد عليه ويحتمل أن تكون منقولة الى الانشاء ثم لا يصح أن يتعلق الانشاء بمضمونها الذي هو

فيصدق عليه التعريف قال الشيخ زكرياء في مقدمته جملة الحمد لله خبرية لفظاً انشائية معنى لحصول الحمد بالتكلم بها مع الاذعان لدلولها وقول شيخنا المحشى رحمه الله تعالى وفيه أن في قول (ش) لصدق الخ أن الصواب كما مر أن من جملة قيود الحمد أن يكون على جهة التعظيم والخبر لا يقصده في الغالب ه ليس بصواب وتقدم ما يتعلق بهذا القيد وكذا بمن قصد مجرد الاخبار فارجع اليه وقد صرح في الفوائد المسجلة بأن الخبر بالاستحتماق للتعظيم معظم وحامد وليس هذا كقولنا فلان قرشى وبه تعلم ما في توجيهه لكلام البناني المتقدم وتقدم كلام زكرياء قريباً وقول شارح الحصن صيغة الحمد لله وأحمد الله الخ وكيف يقال ان الانسان يخبر بثبوت الحمد لله تعالى ولا يقصد التعظيم وليس هو كحمد المخلوقات بعضهم لبعض والعلم كله لله . قوله ((ويحتمل أن تكون منقولة الخ)) هذا الاحتمال أرجح من الاول وان كان الاول أيضاً صحيحاً في نفسه وله مرجح وهو بقاء الجملة على حالها من الخبرية مع حصول المقصود ولكن هذا أرجح منه لأنه هو الذى اختاره جماعة من المتأخرين كما يؤخذ مما مر وقال الهلالى فى شرح القادرية جملة الحمد لله إنشائية على المختار والمراد إنشاء الثناء بمضمونها لانشاء مضمونها لاقتضائه حدوث استحقاقه تعالى للوصف بالجميل فالجملة حقيقة عرفية فى الانشاء لنقلها اليه عن الخبر الذى هو أصلها ولكونها حقيقة لم يحتج فى افادتها الانشاء الى قرينة ولا الى نية اخراجها عن أصلها لأنه هجر وصار نسباً منسياً ونقله (بنى) فى شرح السلم معتمداً عليه وقول بعضهم انها اذا كانت انشائية لا يصدق تعريف الحمد عليها مردود بأن صدق التعريف عليها باعتبار اعتقاد مضمونها كما أنها اذا كانت خبرية لا يصدق عليها التعريف الا باعتبار اعتقاد مضمونها كما مر انظر العبادى القول الثالث فى جملة الحمد أنها منقولة شرعاً الى الانشاء ذكره فى الفوائد المسجلة والشيخ زكرياء فى مقدمته قال بعد ما مر عنه ويجوز أن تكون موضوعه شرعاً للانشاء قال شارحه فتكون شرعاً انشائية لفظاً ومعنى ه ونقل الشيخ مرتضى فى شرح الاحياء عن ابن الهمام أنه قال لو كان الحمد خبراً محضاً لما حسن تكراره فى مجلس واحد وقد علم من السنة الترغيب فى تكرار الحمد والتكبير ونحوهما فناسب ذلك الانشاء لا الاخبار اذ فى الاول تجديد للكلمات الذى تقتضى بحسبها تعدد الحسنات ولهذا نقل الشرع كثيراً من الكلمات اللغوية

ثبوت الحمد لله لأن ثبوته لهقديم لا ينشأ وإنما المراد إنشاء الثناء بذلك المضمون وأتى بالجملة اسمية

كالصلاة والزكاة وغيرهما إلى معان أخر غير ما وضعت له في اللغة وجملة الحمد كذلك فمن قال خبرية نظر إلى اللغة ومن قال انشائية نظر إلى الشرع فكان لفظياً هـ قلت أما قبح التكرار فيجواب عنه بنحو ما مر في اسم الجلالة وإن الكلام إذا كان مشتملاً على الثناء على الله تعالى لا يقبح تكراره وأما الثواب فأمر شرعي والشارع إنما رتب الثواب على التلفظ بجملة الحمد مثلاً مع اعتقاد ذلك والاذعان له ويتكرر الثواب بفضل الله تعالى كلما تكرر التلفظ بها وسواء اعتقد المتكلم أنها انشائية أو خبرية ولو قال عقب قوله نظراً إلى الشرع أو العرف العام لشمل القول الثاني في النقل . قوله (وأنى بالجملة الاسمية الخ) اعلم أن المؤلفين اختلفت عباراتهم في التلفظ بالحمد فبعضهم عبر بالاسمية لما ذكره (ش) نظراً إلى أن نعم الله تعالى المقتضية للحمد ثابتة دائمة في كل زمان وذلك يناسب الجملة الاسمية وبعضهم عبر بالفعلية نظراً إلى أن نعم الله تعالى تتجدد في كل وقت وأوان بل في كل جزء من الزمان وذلك يناسب التعبير بالفعل المستقبل الدال على الدوام والتجدد للحمد أدعاء إذ لا طاقة للبشر على ذلك لكن قال ابن هشام أتم صيغة في الحمد وأخذها بحجز البيان ما افتتح الله به كتابه تعليماً لنا كيف نحمده وذلك الجملة الاسمية لاشتغالها على النكت البديعة كالثبوت المستفاد منها والاستغراق أو الجنس أو العهد المستفاد من ال وكون نسبة الحمد إلى الله تعالى غير مقيدة بزمان ولا بفاعل مع ما فيها من الأدب باستصغار الحامد نفسه أن يصرح بنسبة الحمد إليه وقدرام قوم من الفصحاء الاغراب فاتوا بعبارات تقصر عنها كقول الزمخشري الله أحمد وقول الحريري اللهم انا نحمدك هـ وقال الكمال ابن أبي شريف ولا يدعى أن الافتتاح بسوى ما افتتح الله به كتابه أبلغ من الافتتاح به الامن ذهل عن منافاة ذلك الأدب مع الكتاب العزيز هـ قال المحقق سيدي محمد بن عبد القادر الفاسي في تقييده على المباحث الانشائية للدلائل عقبه وقد أطنب العبادي في رد ما قاله الكمال على عادته وكلام الكمال ومن وافقه غير حائد عن الصواب لمن تأمل وأنصف لأن مراده أن العالم بالخفيات أعلم بالافضل والابلاغ فيمكن أن تكون الاسمية فيها من الفوائد زيادة على ما في الفعلية مما لم نطلع عليه مما لا يحصى فلذلك جعلت فاتحة الكتاب العزيز وجعل أيضاً ما يناسبها مفتحاً به (وح) فلا يدفعه ما ذكر العبادي من وجود معان للفعلية أكثر من الاسمية والمقام في موضع

لإفادة الثبوت لكن نقل العلامة الفري عن بعضهم أن الذي يقتضيه جانب البلاغة رعاية المحمود عليه فإن كان صفة ثابتة كصفة الربوبية المحمود عليها في سورة الفاتحة جيء بحملة الحمد اسمية وإن كان المحمود عليه أمراً متجدداً حادثاً جيء بحملة الحمد فعلية لأن الفعل يفيد التجدد والحديث كما في قول صاحب جمع الجوامع نحمدك اللهم على نعم يؤذن الحمد بازديادها قلت يشكل عليه الاتيان بالاسمية في قوله تعالى (الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب) (الحمد لله الذي هدانا لهذا) (الحمد لله الذي وهب لي على الكبر إسماعيل وإسحاق) فإن المحمود عليه هنا أفعال حادثة وقد يحجب بأنه قصد فيها تعلق الحمد بالذات فإنه تعالى يستحق الحمد لذاته ثم ذكرت النعمة بعد ذلك بالتبعية (الذي) صفة لاسم الجلالة لا بديل خلافاً للش (علمنا) معشر من علم العلوم التكليفية أو عني نفسه فقط وأتى بضمير العظمة لاظهار ملزومها من تعظيم الله له بالعلم تحديداً

يقتضى الاسمية فتكون أبلغ وفي موضع آخر يقتضى الفعلية فتكون أبلغ أو يحتمل أن يكون المقصود بالذات مجرد الاخبار الى غير ذلك على أن هذه الاحتمالات لا قاطع فيها والوقوف مع الأدب أولى والله أعلم بالخ. قوله (لإفادة الثبوت الخ) يطلق الثبوت اصطلاحاً على حصول المسند للسند اليه من غير دلالة على تقييد بزمان وهذا لا يختص به الجملة الاسمية ويطلق ويراد به الدوام المستمر ويعبر عنه بالثبات فتختص به الجملة الاسمية وهذا هو الذي فعله (ش) ولذا لم يزد بعده والدوام وفي المصباح ثبت الشيء ثبوتاً دام واستقر ه ففسر الثبوت بالدوام والاستقرار وفي البنائي على السعد مانصه دلالة الاسمية على الدوام والثبات بسبب العدول اليها عن الفعلية التي هي الأصل في الاخبار عن الأمور التي تتجدد كالحمد لا بسبب الوضع فلا ينافي قول الشيخ عبد القاهر لادلالة في زيد منطلق على أكثر من ثبوت الانطلاق لزيد على أن ظاهر الكشف والمفتاح أن الدوام أصل في الاسمية كما في الحفيد ه قال الانبائي في تقريراته عليه ققولهم المذكور جار على ظاهر كلام الكشف والمفتاح وإن خالف كلام الشيخ. قوله (لكن نقل الفري الخ) هذا قول ثالث بالتفصيل وكأنه توفيق بين القولين. قوله (لا بديل الخ) لأن المبدل منه ليس هو المقصود الأهم وإنما المقصود البديل واسم الله تعالى لا يقال فيه ذلك وقول من قال في مثل كلام الناظم لأن المبدل منه في نية الطرح ليس بصواب لأن ذلك خاص ببدل الغلط قوله (معشر العلماء) أي فالنون للمتكلم ومعه غيره وقدم (ش) هذا لإحتمال لأنه أظهر اذ هو

حمل على الحقيقة بخلاف الاحتمال الثاني وأنسب بالمقام لأن انشاء الثناء على السنة متعددة أبلغ من انشائه على لسان واحد ولأن حمد الله تعالى عظيم لا يستقل به الواحد ولسلامته بما ورد على غيره ولما فيه من كمال الشفقة على اخوانه المؤمنين حيث أشر بهم معه في هذا الحمد فكان (ظم) ناب عن العلماء وقام مقامهم في الحمد على نعمة العلم . قوله (وأنى بنون العظمة الخ) أى فتكون النون للعظم نفسه ولما كان هذا لا يناسب مقام العبودية أشار (ش) الى الجواب عنه بقوله لاظهار ملزومها والمشهور أن الكناية هي استعمال اللفظ في لازم معناه لا في ملزومه فإن اللازم لا يدل على ملزومه لكونه أعم بخلاف الملزوم فإنه يدل على لازمه دلالة التزام ويحجب بأن الملزوم هنا لازم أيضاً اذ مراد البيانين اللزوم ولو باعتبار العرف أو الغلبة أو القرينة أو الادعاء فيدعى هنا المساواة وليس المراد اللزوم المنطقي وانما كان هذا كناية لأنه يجوز فيها ارادة المعنى الحقيقي بأن يراد العظمة وتعظيم الله له معاً ولا يقال فيه تزكية النفس وذلك منهي عنه لأننا نقول التزكية المنهى عنها ما كانت على وجه الرياء والسمعة لا ما كانت بنحو تعريف مقامه في العلم لينتفع به الناس هذا ايضاح ما في حواشي المحلى وقال الكمال جعل النون هنا للعظمة مع توجيهه بما ذكر لا يخلو عن تكلف لأن مقام خطاب الرب بالثناء عليه مقام التلبس ظاهراً وباطناً بالذلة والخضوع وليس مقام تعريض لعظمة العبد . واعترض عليه العبادى على عادته وتبعه بعض الحواشى الا البناني فانه قرر كلام المحلى ولم يتعرض لكلام الكمال وعن اعتراض عليه سيدى حمدون ابن الحاج حيث قال فان قلت المناسب في خطاب الحق ان يتذلل ويتعاق والعظمة تنافيه فما قولك فيه قلت هي ليست مقصودة بالذات ولا تعرض لها بنى ولا اثبات وانما هي للاتقال ولا اشكال بحال خلافاً للكمال والكمال للكبير المتعال قلت كلام الكمال هو عين الكمال لمن تأمل وأنصف لأنه تنبيه على الأدب على الله تعالى في مقام الثناء والثناء والتضرع كقول السبكي نحمدك اللهم الخ وقول (ظم) الحمد لله الذى علمنا ونحو ذلك وأما مقام التحدث بالنعمة فمقام آخر وفيه خطر كما مر في الكلام على تعريف المؤلف بنفسه فلا يخلط مقام بمقام آخر كما أشار له هنا بقوله وليس مقام الخ وأوضحه في آخر الكتاب عند قول (ص) فربما ذكرنا الأدلة الخ قال لفظ ناهنا وفي قوله أفصحنا وما بعده للعظمة والمقام يلائمه اذ القصد تعظيم شأن الكتاب للترغيب فيه ويوجه بما ذكره (ش) أول الكتاب في نون نحمدك ولكن ما قررناه هناك هو الأولى هناك اذ لا يخفى الفرق بين مقام التلبس بالذلة

بالنعمه الذى هو ضرب من شكرها وخص نعمه العلم بالذكر لانه افضل ما رزقه الانسان ولذا
امتن تعالى به على نبيه بقوله (وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم) وعلى
أزواجه فى قوله (واذكركن ما يتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة) وعلى المؤمنين فى قوله (لقد
من الله على المؤمنين لى قوله لى ضلال مبين) وقوله (هو الذى بعث فى الأميين رسولا منهم الآية)
وليكوز فى أول كلامه ما يشعر بمراده من بيان العلم المكلف بمعرفته ويسمى هذا براعة الاستهلال
وهى من المحسنات كقوله فى التهته بمولود

بشرى فقد أنجز الاقبال ما وعدا وكوكب المجد فى أفق العلا صـدا

والخضوع ظاهرا وباطنا وبين مقام اظهار العظمة فأنت تراه لم ينكر التحدث بالنعمه بالكلية
وانما أنكر تخليط مقام بمقام آخر والتفريق بين المقامات من قبيل علم الأذواق لا يعرفه
الا أهله لأن حقيقته انما تدرك بالذوق وحظنا نحن منه السماع وكان الكمال رضى الله عنه
من أهل الذوق والعرفان فان قيل إنه أدرك القطبانية وقد أثنى عليه الشعرا فى مواضع
من كتبه واعتنى بنقل كلامه فى اليواقيت والجواهر وقد ذكر ابن حجر له وللشيخ زكريا كرامات
فى الفتاوى الحديثية على أن حمل كلام السبكي و (ظم) ونحوهما على التحدث بالنعمه احتمال عقلى
لادليل عليه فلو دل دليل على تصده لتكلفنا له وغيره من الاحتمالات أظهر منه فلا داعى اليه
والله أعلم . قوله (براعة الاستهلال) البراعة مصدر برع الرجل اذا فاق أقرانه والاستهلال
أول صباح المولود ثم استعمل فى أول كل شىء ومنه مستهل الشهر و (ح) فعنى براعة الاستهلال
بحسب الأصل تفوق الابتداء أى كونه فائقا حسنا ثم سمي به فى الاصطلاح ما هو سبب فى تفوق
الابتداء وهو كونه مناسبا للمقصود بأن يشتمل على ما يشير لمقصود المتكلم . قوله (كقوله)
أى قول أبى محمد الخازن يهنىء الصاحب بن عباد بولد أزداد عند بنته وانما كان من البراعة
لأنه يشعر بحدوث مسروره به يهنا به ويبشر فقيه ايماء الى التهته والبشرى التى هى المقصود
من القصيدة . وقوله (وكوكب) يحتمل أن يراد به المولود وهو الظاهر فجعل المجد كالسما
وأثبت لها كوكبا وهو المولود ويحتمل أن يراد به ما يعرف به طالع المجد أى هذا المولود
ظهر به طالع المجد وكوكبه فى غاية الصعود ويحتمل أن يراد بهما معا المولود والاضافة بيانية
أى الكوكب الذى هو المجد صعد فى أفق العلا ومن التهته بزوال المرض قول المتن

وقول الآخر في العتاب وبث الشكوى

إذا لم يسألك الزمان فخارب وباعد إذا لم تنتفع بالآقارب
وحمد (ظم) في مقابلة نعمة كحمد صاحب جمع الجوامع قال المحلى في شرحه وإنما حمد في مقابلة

المجد عوفى إذ عوفيت والكرم و زال عنك الى أعدائك السقم
قوله ((وقول الآخر)) هو الفقيه عمارة البني قاله السيوطى في شرح عقود الجمان ومن البراعة
قوله تعالى (سورة أنزلناها وفرضناها) أى أوجبنا مافيا من الأحكام والزمان كم العمل بها
وقيل قدرنا مافيا من الحدود (وأنزلنا فيها آيات بينات لعلمكم تذكرون) أى تتعظون ثم افتتحها
بحكم الزنا ((في مقابلة نعمة)) أى وهى تعليم الله العلماء أو (ظم) على الاحتمالين فى النون . وقوله
((كحمد الخ)) أى لأنه قال نحمدك اللهم على نعم يؤذن الحمد بازديادها وما ذكره (ش) من أن
حدهما فى مقابلة نعمة وهو المقيد عند بعضهم هو الظاهر للتصريح بجهة استحقاق الحمد ويحتمل
أن يكون كل منهما مطلقاً أى غير مقيد قال البنانى على قول المحلى وإنما حمد فى مقابلة نعمة الخ
ظاهره أن (ص) لم يحمد الا حمداً مقيداً ولم لا يجوز أن يكون علق الحمد أو لا بضمير الاسم الكريم
ثم بقوله على نعم فيكون قد أتى بالحمدين ونبه على الاستحقاقين كما أشار له السعد فى المطول
فى قول التلخيص الحمد لله على ما أنعم به وعبارة المطول وإنما لم يقل للخالق أو الرازق أو نحوهما
مما يؤم استحقاق الحمد بوصف دون وصف بل تعرض للانعام بعد الدلالة على استحقاق
الذات تنبيهاً على تحقق الاستحقاقين ه قال السمرقندى فى حاشيته عليه وجه دلالة تعليق الحمد
بلفظ الله على الاستحقاق غير الذاتى انه لدلالته على جميع الصفات جعل تعلق الحمد به كتعلقه
بالمشتق الدال على منشئية جميع الصفات ويكون الانعام كأنه تخصيص بعد تعميم أو أنه
لما كانت الذات المقدسة مستلزمة للصفات مستتبعة لها بنفسها يجوز أن يحكم بكونها سبباً
للحمد بخلاف سائر الذوات ووجه دلالة تعليق الحمد بلفظ الله على الاستحقاق الذاتى بهذا المعنى
أنه لما قيد تعلق الحمد بالانعام فبالعبارة الظاهرة الحمد للنعم أو لمن أنعم فاذا عدل الى تعليقه
باسم الذات العلية ثم ذكر الانعام فلا بد له من نكته ه نقله العلامة العطار وقال قبله وبه يندفع
ما (١) أورده على عبارة المطول ه وعبارة (ظم) كعبارة التلخيص فما قيل فى الثانية يقال فى الأولى

النعم لا مطلقاً لأن الأول واجب والثاني مندوب وفيه نظر لأن الذي وصفوه بالوجوب في مقابلة

فيؤخذ من جميع ما مر أن كلام ابن السبكي و(ظم) الموافق لكلام التلخيص أن نظرنا إلى ظاهر اللفظ كما اقتصر عليه (ش) والمحلى وهو أظهر وأقرب فهو لغوى وعرفى لأنه ثناء باللسان في مقابلة احسان وهذه صورة اجتماعها كما مر عند (ش) وإن نظرنا إلى ما قاله السعد وحواشى المحلى فيكون في عبارة كل واحد منهما حمدان حمد مطلق وهو المعلق باسم الذات العلية وهو لغوى فقط وحمد مقيد وهو المعلق على الانعام وهو لغوى وعرفى ولا فرق بينهما إلا أن (ظم) عبر بالجملة الاسمية كصاحب التلخيص وابن السبكي عبر بالفعل وفي ذلك لا يخلو في عدم الفرق كما يؤخذ من كلامهم . قوله (لأن الأول) أي الحمد في مقابلة نعمة واجب أى يثاب عليه ثواب الواجب لوقوعه واجباً وليس المراد أنه إذا أنعم الله على عبده بنعمة يجب أن يحمده بالحمد اللفظي والا لاستغرق جميع الاوقات قاله الشيخ زكرياء وفيه أن هذا ليس حقيقة الواجب لأنه ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه وقيل المحكوم عليه بالوجوب الحمد العرفى الذى هو فعل ينبىء الخ وهو رده عام فيصدق بالاعتقاد وفيه أن الكلام فى وجوب الحمد اللفظي وأجيب بغير ما ذكر وكلف لا حاجة اليه . قوله (والثاني) أى الحمد المطلق مندوب والصواب أن كلامهما مندوب بعد المرة الواحدة في العمر وأحدهما يكفى عن الآخر كما يؤخذ مما يأتى عن سيدى عبد القادر الفاسى رضى الله عنه ونفعنا به . قوله (وفيه نظر الخ) أصله للشيخ المتقدم ونقله ولده فى شرح الحصن وأجاب عما ورد عليه ونصه

ومنها أى من جملة المباحث المتعلقة بالحمد أن الحمد المقابل للنعمة يقولون فيه مقيد وغيره مطلق والأول واجب بخلاف الثانى وكان شيخنا رحمه الله تعالى يبحث فى التقسيم والوجوب أما الأول فإن أرادوا التقييد والاطلاق باعتبار اللفظ فلا طائل تحته وإن أرادوا الفرق المعنوى فغير صحيح إذ من الأركان المحمود والمحمود عليه فلا يتصور المطلق وأما الثانى أى الوجوب فغاية ما قيل أنه حيث وقع كذلك فهو واجب أى يخرج به عن عهده شكر النعمة وهو لا يتعين له جهة القول ولا لفظ الحمد بخصوصه لكن إذا وقع بلفظ الحمد أدى به الواجب وفيه أن هذا إنما يتم لو كان المراد الشكر اللغوى وأما العرفى وهو المتوجه إليه الوجوب فلا يتأدى بمطلق القول إذ حقيقته صرف العبد الخ فلا يخرج من عهدة الطلب بمجرد ذكر اللسان هذا حاصل ما قرر به الشيخ

النعم انما هو الشكر العرفي وبه فسر الكمال ابن أبي شريف وغيره الشكر في قول جمع الجوامع

رحمه الله تعالى وزعم بعض بانه يجاب عن الاول بوجهين الاول أن الحمد الواقع على الاحسان مقيد والواقع على الكمال مطلق الثاني أن ما وقع على نعمة معينة مقيد وما وقع على غير معينة أو على النعم جملة مطلق فإن عني وقوعه على معين صرح بالقيد والا فلا وزعم بأنه يجاب عن الثاني بأن الحمد اللغوي يشترط فيه موافقة الباطن للظاهر فلا يسمى حمدا ما لم يتفقا وبهذا الاعتبار يوافق الشكر العرفي ولا فرق بينهما الا باعتبار اللفظ كما صرح به الشيخ زكريا في مقدمته ه وأقول ما زعمه في الاول منقوض بطرفيه اذ لا يخفى أن ذلك الفرق الذي أبداه دائر بين التحكم وبين أن يكون غايته اللفظ والتحكم غير مقبول والفرق اللفظي قد نبه الشيخ على أنه لا طائل تحته ومن معناه دعوى الاصطلاح مع كونه يفتقر الى ثبوت وأي داع يحوج اليه وأما ما زعمه في الثاني من مرادة العرفي للغوي فنقول مراد الشيخ في بحثه أن الواجب هو صرف العبد جميع جوارحه الخ ولا علينا في أي اسم أطلقته عليه من حمد أو شكر أو غير ذلك وبجرد التسمية لا يزيل اشكالا والنظر في النسب بين هذه الألفاظ له محل آخر ثم ذكر ما مر عنه في الشكر العرفي ثم قال فتعليل الوجوب في كلمة الحمد المقابلة للنعمة بكونها أدى بها الواجب فيه نظر لأن النعمة الحاصلة المعينة انما يخرج العبد من عهدة شكرها بالسلامة من كفرانها في استعمالها فيما فيه اثم فاذا لم يحتسب ذلك لم يكفه في تأدية شكرها أن يحمد بلسانه فقط بل يكون آتيا بنقل مخلا بفرض قال تلج الدين السبكي في كتابه مفيد النعم ومفيد النعم ان صليت مثلا كل ليلة ركعتين شكرا على نعمة العينين وأنت مع ذلك تنظر الى المحارم لم تؤد شكرهما ثم أطال في ذكر الأمثلة ويؤخذ مثل ذلك من كلام الغزالي وغيره فان قلت من لازم الحمد المقيد بالانعام الاعتراف بالنعمة المقابل للكفران وذلك الاعتراف واجب والتقيد منشأ استحضاره في ثواب الواجب قلنا على فرض تسليم ذلك لا يختص بالمقيد فنقول في الثناء على الله تعالى المجرد عن القيد أنه سبب في استحضار الاذعان لربوبيته والاعتراف بعظمته واستحقاقه للثناء وذلك يندرج في الاعتقادات الواجبة فاي فرق بين الاطلاق والتقيد ه الخ قال جس وأجاب بعض نجباء أصحابنا في طرر له على شرح الحصن عن البحث في الوجوب بما حاصله أنهما عرفان عرف الفقهاء وحقيقة الشكر عندهم متحدة مع اللغة ولذا لم يخصوه بمحد وانظر المحلى فانه ذكر ذلك التقسيم وسلبه ثم قال عند

وشكر المنعم واجب بالشرع لا بالعقل خلافاً للمعتزلة وذلك أن حاصل معنى الشكر العرفي الاستقامة في الدين ولا شك في وجوبها وأما الحمد اللغوي الذي هو المراد في كلام (ظم) وغيره من المصنفين فقد صرح السنوسي في شرح صغرى الصغرى بأن حكمة الوجوب مرة في العمر كالصلاة على النبي

قول السبكي وشكر المنعم واجب بالشرع أى الثناء على الله تعالى بالقلب لانعامه بان يعتقد بأنه تعالى وليها أو باللسان بأن يتحدث بها أو غيرهما كان يخضع له تعالى هـ وبيان كونه حـ أدى به الواجب أن ماوجب من شكر النعمة المعينة وضع لتأديته طرق كالواجب المخير يؤدي بأياها وقع واحداها كما يسمى شكراً يسمى حمداً أيضاً أى باللسان من حيث الابانة والاظهار لنعمة المنعم والدلالة على ذلك بالتعيين الوصفى هو أفضل أنواع الشكر كما حمل على ذلك الحمد لله رأس الشكر ما شكر الله من لم يحمد وأطال في الاستدلال على هذا المعنى ثم قال فالمعنى أن من أنعم الله عليه بنعمة وجب عليه شكرها بأحد مذكر وكلها تجددت نعمة تجدد الوجوب وهنا يفهم قوله صلى الله عليه وسلم افترض علينا الشكر اذا أعطى وبما ذكرنا من اندراجها في الواجب المخير أو تشبيهه به يندفع بحجهم مع الشيخ زكريا في قوله معنى كونه واجباً أنه يقع واجباً لا أنه اذا أنعم على عبده بنعمة يجب عليه أن يحمد بالحمد اللفظي أو المعنوي هـ وكذا قول ابن حجر في شرح الشمايل ليس المراد بالوجوب أن من تركه لفظاً يأثم بل أن من أتى به في مقابلة النعمة أثيب عليه ثواب الواجب ومن أتى به لا في مقابلة شيء أثيب عليه ثواب المندوب بأنه ينتقض تعريفهم الواجب بما يثاب على فعله ويعاقب على تركه اذ يلزم ذلك في جميع باب الواجب المخير ثم قال وعرف الصوفية وشأنهم الكلام على ما يصلح الباطن وعندهم نقلوا تعريفهم بما ذكر من صرف العبد جميع الخ هـ الخ (وش) لما رأى كلام هذا البعض ساقطاً لم يكثر به مع أنه ينقل عن (جس) كثيراً وجزم بما قاله الشيخ وولده وأيده بما قاله (سى) وابن أبي شريف مع أن غالب أبحاثه يؤخذ جوابها من كلام شارح الحصن لكن لما سلمه (جس) ربما يتوهم أنه مسلم وأن (ش) أغفله فأجبنا أن تنبه على فساد في بعض المواضع وأما تتبعه فيطول فغفول والله نستعين أما قوله ((أنهما عرفان الخ)) فقد أشار ولد الشيخ إلى جوابه بقوله ومن معناه دعوى الاصطلاح مع أنه يفتقر الى ثبوت مع أن الذى صرح به جماعة من الفقهاء هو وجوب الحمد اللغوي والشكر اللغوي مرة في العمر كما نقله (ش) عن (سى) ونقله الخطاب في شرح المختصر وسلمه (وبنى) في

صلى الله عليه وسلم والنطق بكلمتي الشهادة والحج (من العلوم) أى من المعلومات أى المسائل التى من شأنها أن نعلم وهذا بيان لما من قوله (ما به كفنا) فيتعلق بمحذوف حال من ما ولا بد من تقدير مضاف قبل هاء به والتقدير الحمد لله الذى علمنا ما كفنا بتعلمه كائننا من جملة ما شأنه أن يعلم

شرح السلم (وجس) على الرسالة عند الكلام على وجوب الاستغفار للصحابة قال وهذا لا يختص بالصحابة بل يعم كل من سبقنا بالإيمان والظاهر كما فى (عج) أنه يجب مرة فى العمر وأنه بذية كالتلليل والتحميد والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ودخل تحت الكاف ما بقى من الأمور التى تجب مرة فى العمر ونظمها (عج) بقوله

تسود بسملة وحسبه حوقة شهادة مع الصلاة
على النبي المصطفى ثم السلام حمد وشكر ثم تسبيح يضم
واستغفر الاله ثم كبر قد أوجبوه مرة فى العمر

ومراد به بالشكر الشكر اللغوى على أن الوجوب الشرعى لا يختلف باختلاف الأعراف سبب المتعلق بالعبادة وكيف يحل الشيخ ولده الوجوب عند الفقهاء مع أنهما من حفاظ المذهب وقوله (أن المحلى ذكر التقسيم وسيله الخ) هو وان سله فغيره لم يسلمه كالشيخ ولده (وش) وبني على السلم وكفى بهم حجة وقال البساطى نقلا عن الزناى أطنب بعضهم فى تقسيم الحمد الى مطلق والى مقيد اطناباً يشهد عليه أنه غير محصل وقال بنى على السلم قد اشترى تقسيم الحمد الى مطلق ومقيد ومرادهم بالمقيد ما ذكر فيه الحمود عليه وبالمطلق ما لم يذكر وهو تقسيم مع قلة جدواه يوم انفكاكه عن الحمود عليه وهو لا يصح لأنه مأخوذ من تعريفه فهو مقيد أبداً كالتقيد أم لا هـ. وأجيب بأن المراد بالمقيد ما كان فى مقابلة نعمة فيقع واجباً ويثاب عليه ثواب الواجب وبالمطلق ما لم يكن فى مقابلة نعمة بل فى مقابلة كمال الذات فيكون مستحباً وهذا مأمور عن ابن حجر ورد بأنه دعوى تحتاج الى دليل فلا مانع من أن يكون حكمه الندب وان كان فى مقابلة نعمة ويكون الاعتراف بالنعمة عند تذكرها هو القدر الواجب وزيادة النطق بخصوص لفظ الحمد ونحوه مستحب ويبقى الوجوب على حقيقته من ترتب الذم والعقاب على تركه والمدح والثواب على تحصيله وعلى الاعتراف بالنعمة حمل الكمال الوجوب فى قول المحلى لأن الأول واجب الخ قال ان أريد بالثانى ما لم يقيد لفظاً فقد يكون واجباً أيضاً وذلك اذا أطلق لفظاً وقيدنية بأن يقصد ايقاعه فى مقابلة النعم فالأولى

في التوجيه أن يقال وتقييد الحمد بكونه على النعم لتحقيق كون حمده واجباً مع احتمال النذب اذ المطابق عن التقييد بذلك لفظاً محتمل لكونه واجباً وذلك اذا قيد بما ذكر بالنية ولكونه متدوياً وذلك اذا لم يقيد به لفظاً ولا نية ه وقال عند قول السبكي وشكر المنعم واجب الخ مانعه اعلم أن كلام الشارح يقتضي أن موضوع هذه المسألة هو الشكر اللغوي والمشهور أن موضوعها الشكر العرفي وهو صرف العبد الخ كما ينبيء عنه قول العضد لأن منه فعل الواجبات وترك المحرمات وهو مأخوذ من كلام الآمدي ومن عبارات (ص) في شرح المختصر ه قال الشرييني في تقريراته وفي بعض حواشي العضد ما يوافق الكمال ه أي خلافاً للبناني وفي الفوائد المسجلة أن قولهم الحمد المقيد واجب مبني على أن شكر المنعم هو الشكر اللغوي كما مر عن المحلى لا العرفي وان كان هو المشهور ه يعني والشكر اللغوي هو الحمد العرفي واعترف بعضهم بأن تقسيم الحمد الى ما ذكر انما هو باعتبار اللفظ فقط وكل من القسمين مستحب وقائدة التقسيم ليعلم أي المحامد أفضل فنقل عن مالك أن المقيد أفضل لأنه أكثر ما ورد في الكتاب والسنة ونقل عن الشافعي أن المطلق أفضل لأنه يصدق على جميع المحامد ما علم منها وما لم يعلم وقيل المقيد باثبات أفضل من المقيد بنفي لوروده في القرآن كثيراً وقيل أفضل المحامد الحمد لله حمداً يوافي نعمه ويكافي مزيده لأن الله تعالى عليه سيدنا ادم لما طلب منه أن يعمله حمداً يجمع جميع المحامد فعمله هذا الحمد وأمره أن يحمده به ثلاث مرات عند الصباح وثلاثاً عند المساء وقيل أفضلها الحمد لله بجميع المحامد كلها ما علمت منها وما لم أعلم عدد خلقه كلهم ما علمت منهم وما لم أعلم وقيل غير ذلك أنظر الفوائد المسجلة لكن قد علمت أن محط اعتراض الشيخ رضي الله عنه هو التقسيم المعنوي الذي بني عليه الوجوب وعدمه وهو صريح كلام المحلى وأما من أقر بالاستحياب في القسمين الذي هو بغية الشيخ وقال ان التقسيم انما هو بحسب اللفظ فالامر معه قريب واليه أشار الشيخ بقوله لا طائل تحته وقول المجيب المذكور ان ما واجب من الشكر وضع لتأديته طرق الخ يقال عليه هذا خروج عن الموضوع لأن كلام الشيخ في الحمد اللغوي الذي هو الوصف بالتجميل الخ ومورده خاص وهو اللسان بحسب العادة فله طريقة واحدة فلا يصح تنظيره بمسألة الواجب الخير وان أراد هذا المجيب الحمد العرفي وهو الشكر اللغوي فالواجب منه هو الاعتراف بالنعمة عند تذكرها واعتقاد انها منة من الله تعالى كما مروا أن لا يستعين بها على معصية وغير هذا من قول أو فعل فستحب ولا يصح أيضاً تنظيره بمسألة الواجب الخير للاتفاق فيها على سقوط الواجب بفعل واحد من

وانما جعلنا العلوم بمعنى المعلومات مع أنها في الأصل بمعنى الادراكات لانها جمع علم وهو مصدر بمعنى الادراك و يطلق على معنى آخر لأن (ظم) جعل العلوم ياناً لما والبيان نفس المبين وما واقعة

الأمور المخير فيها ككفارة اليمين بخلاف الحمد العرفي فاذا أنعم الله على عبده بنعمة واستعان بها على معصيته لم يؤد ما وجب عليه من شكرها ولو أقام مدة يحمد الله عليها كما مر عن السبكي وقوله ﴿واحداها كما يسمى شكرا يسمى حمدا﴾ تقدم أن مراد الشيخ أن الواجب هو صرف العبد لجميع جوارحه الخ ولا علينا في أى اسم أطلقته عليه من حمد أو شكر أو غيرهما وبجود التسمية لا يزال اشكالا فما أطال به المجيب في الاستدلال لا حاجة اليه . وقوله ﴿كلها تجدد الوجوب الخ﴾ ان أراد بالوجوب ما ذكرنا من عدم كفرانها واعتقاد أنها منة من الله تعالى وعدم الاستعانة بها على معصية فسلم وان أراد وجوب الحمد اللفظي كما هو موضوع كلام الشيخ ففيه غاية الحرج اذ لا تخلو لحظة من نعم المولى على عبده ولذلك اعترضه الشيخ وغيره وقوله وهنا يفهم قوله صلى الله عليه وسلم (افترض علينا الخ) قال في الباب الثاني من شرح الحصن على هذا الحديث أى يجب الشكر على النعمة المتجددة وهما هنا يبحث عن القدر الواجب الذي يخرج به من عهدة الوجوب أما الاعتراف عند تذكرها فظاهر وجوبه ويظهر أن يقال الأقوال والأفعال التي بين الشارع وجوبها لا مزيد عليها فلم يبق إلا الاعتراف أو الاتيان بنوع قول أو فعل على جهة الاستحباب ه قوله ﴿وبما ذكرنا من اندراج الخ﴾ تقدم أنه ليس بمندرج فيه ولا شبيهه للفرق بينهما . وقوله ﴿اذ يلزمه الخ﴾ يعنى أن ما أورده على الشيخ زكرياء من أن ما ذكر ليس حقيقة الواجب يرد عليهم في جميع أبواب الواجب المخير أى لعدم صدق حقيقته عليه وفي كلامه نظر بل تصدق عليه حقيقة الواجب لأن الواجب فيه هو القدر المشترك بين تلك الأشياء وهو المفهوم الكلى لا من حيث تحققه في معين وان كان من ضرورياته اذ لا يوجد الا في ضمن جزئ بل من حيث تحققه في جزئ غير معين كما أشار اليه المحلى في باب الواجب المخير ولا شك أن القدر المشترك يثاب على فعله ويعاقب على تركه فتصدق عليه حقيقة الواجب المعلومة عندهم هذا بعض ما يتعلق بكلام هذا المجيب والله أعلم بالصواب . قوله ﴿أى المسائل الخ﴾ جمع مسألة تطلق على النسبة التامة في القضية وهو المناسب لقولهم المسألة مطلوب خبرى يبرهن عليه وتطلق على مجموع القضية وعلى كل حال فهي من قبيل المعلومات . قوله ﴿وانما جعلنا العلوم الخ﴾ حاصله أنه لا بد في تقرير كلام (ظم) من أمور ثلاثة الأول جعل العلوم بمعنى المعلومات الثاني تفسير المعلومات

على المعلومات قطعاً لأنها مفعول ثان لقوله علمنا والتعليم لا يقع الاعلى الأشياء المعلومة لاعلى الادراكات ولما كانت ماواقعة على المعلومات كان الضمير الراجع اليها وهو المجرور في به بمعنى المعلومات أيضاً وهي لا يصح أن تكون مكلفاً بها من حيث ذاتها اذلا تكليف الالفعل فوجب تقديره مضاف يصح أن يتعلق به التكليف فلذا كان التقدير ما كلفنا به بتعلمه اذالتعلم هو فعل المكلف فيه يتعلق التكليف وانما جعلنا المعلومات المفسر بها ما بمعنى ما شأنه أن يعلم لأنها اذا كانت معلومة بالفعل لم يصح تسليط فعل العلم عليها والا كان حاصله علمنا ما هو معلوم لنا بالفعل وذلك من تحصيل الحاصل المحال وقدم الجار والمجرور على العامل في قوله ما به كلفنا للوزن ثم يحتمل أن يريد بالمكلف بتعلمه من العلوم ما يجب معرفته عيناً فقط وهو ما لا يتأتى الواجب بمعرفة كعلم المعتقدات في حقه تعالى وفي حق رسوله عليهم الصلاة والسلام لتوقف الايمان الواجب على معرفة ذلك أى الجزم به ولو بالتقليد على رأى وكمعرفة كيفية الطهارة والصلاة والصوم والزكاة لمن له مال والحج لمن كان مستطيعاً وحكم المعاملات كالنكاح والبيع والاجارة والشركة والقراض لمن يتعاطى ذلك للاجماع على أنه لا يحل لامرئ مسلم أن يقدم على أمر حتى يعلم حكم الله فيه لكن يكفي في غير العبادات تعلم الحكم بوجه اجمالى يبرئه من أصل الجمل بالحكم بقدر وسعه

بما من شأنه أن يعلم الثالث تقدير مضاف بين الباء والضمير . قوله (ويطلق على معنى آخر) اعلم أن العلم يطلق على المسائل التى هى القواعد الكلية ويطلق على ادراك تلك القواعد وعلى الملكة الحاصلة من إدراكها أى ملكة الاستحضار فانها تحصل بعد العلم وتكرر المشاهدة وهو المعنى الآخر على نسخة الافراد وهذه الاطلاقات الثلاث هى المشهورة عندهم والاول هو المناسب هنا ويطلق أيضاً على مفهوم اجمالى هو حده الاسمى وأما حده الحقيقى فهو تصور التصديقات بالمسائل وتلك التصديقات هى ذاته وهويته فتصور مفهوم العلم وحقيقته هو حده الاسمى وتصور ذاته وهويته هو حده الحقيقى اذ المفهوم الاجمالى عارض بالقياس الى حقيقته قاله السعد والسيد فى حواشى العنود ويطلق أيضاً على ملكة الاستحضار أى التهيؤ القريب لجميع المسائل بسبب حصول المأخذ والشرائط قاله السعد فى شرح المقاصد نقل ذلك الشريفي فى تقريراته على المحلى فهذه اطلاقات خمسة وبه تعلم أن ما فى بعض نسخ (ثم) وعلى معان آخر بصيغة الجمع صواب أيضاً . قوله (للاجماع الخ) هذا هو الصواب خلافاً لمن جعله حديثاً ومستند هذا الاجماع قوله تعالى (ولا تقب ما ليس لك به علم) . وقوله (أن يقدم) بضم الهمزة

وكعلم أمراض القلب وعلاجها كالكبر والعجب والحقد والحسد وحب الحمد بمالم يفعل بناء على قول الغزالي ان معرفة حدودها وأسبابها وعلاجها فرض عين وقال غيره من رزق قلبا سليما لم يلزمه البحث عنها لأن الدواء إنما يحتاج اليه من به الداء والأول هو المختار لأن تلك الرذائل جبلية وهو لا يتفطن لحصولها فوجب البحث عن علاجها وعلى العلم الواجب معرفته عيناً حمل خبر

من أقدم الرباعي . وقوله ﴿ بوجه اجمالى ﴾ أى كان يعلم أن البيع حلال والربا حرام ونحو ذلك ولا يجب عليه تتبع المسائل الا اذا نزلت به نازلة فلا بد من علمها . قوله ﴿ بناء على قول الغزالى الخ ﴾ ويؤيده قول أبى الحسن الشاذلى من لم يتغلغل فى علمنا هذا مات مصرا على الكبرياء وهو لا يشعر يعنى أمراض القلوب وقول الامام مالك ومن تفقه ولم يتصوف فقد تفسق وعلى الوجوب درج فى محصل المقاصد فقال

به وصول العبد للاخلاص روح العبادة بالاختصاص
وذاك واجب على المكلف تحصيله يكون بالمعرف

أى شيخ الترية وكذا يؤخذ الوجوب من قول (ظم) على الضرورى من علوم الدين حيث جعل جميع ما ذكره من قبيل ما هو واجب على المكلف ضرورة قلت والحكم عليه بالوجوب العيني بالنظر الى المهم منه كعلم أمراض القلوب وعلاجها أو بالنظر الى أصله ومركزه وهو صدق التوجه الى الله تعالى بما يرضى من حيث يرضى والا فهو علم كبير مشتمل على واجبات وفضائل وآداب ومن أراد استيفاء حقائق أمراض القلوب وأسبابها وعلاجها وما ورد فى ذمها فعليه بالربع الثالث من الاحياء للغزالي وانما يحصل علاجها على الوجه الاكمل بمخالطة أطباء القلوب الذين سلكوا الطريق من الله علينا بمعرفتهم آمين . قوله ﴿ حمل خبر طلب العلم الخ ﴾ بمن حمله على ذلك الغزالي فى منهاج العابدين وهو آخر كتاب ألفه قال فى عقبه العلم ولعلك تقول ورد فى الخبر طلب العلم فريضة الخ فما هو فاعلم أن العلوم التى طلبها فرض ثلاثة علم التوحيد وعلم السراى ما يتعلق بالقلب وعلم الشريعة فالذى يتعين من الأول قدر ما تعرف به أصول الدين وهو أن لك إلهاً عالماً قادراً مريداً حياً متكاملاً سمياً بصيراً واحداً لا شريك له متصفاً بصفات الكمال منزهاً عن النقصان والزوال ودلالات الحدوث منفرداً بالقدم وأن سيدنا محمداً صلى الله عليه وسلم عبده ورسوله الصادق فيما جاء به عن الله تعالى وفيما ورد على لسانه من أمور الآخرة ثم مسائل شعائر السنة تجب معرفتها وإياك البدع وجميع أدلة التوحيد موجود

(طلب العلم فريضة على كل مسلم) قال النووي هذا وإن لم يثبت حديثاً فمعناه صحيح قلت هو حديث قوى أخرجه جماعة من الحفاظ عن أنس وابن عباس وابن مسعود وعلى وأبي سعيد الخدري والحسين بن علي وزاد في بعض طرقه وواضع العلم عند غير أهله كمقلد الخنازير الجواهر واللؤلؤ والذهب وفي بعضها (طلب العلم فريضة على كل مسلم) والله يحب اغائة اللهم فإن (أنظر الجامع الصغير) ويحتمل أن يراد ما هو أعم من الواجب تعلبه عيائكم مراراً وكفاية وعلى الكفاية حمل بعضهم

أصلها في كتاب الله تعالى وذكرها شيوخنا في كتبهم وبالجملة فكل ما لا تأمن الهلاك في جملة فطلب عليه فرض وأما ما يتعين من الثاني فمعرفة واجباته ونواهيه حتى يحصل له تعظيم الله تعالى والاخلاص والنية ويأتي ذلك في كتابنا هذا وأما ما يتعين من الثالث فكل ما يتعين عليك فرضه وجب عليك عليه لتؤديه به الخ وقد اشتمل كلامه رضى الله عنه على المهم من علم التوحيد . قوله (وإن لم يثبت) أى لأن في أسناده مقالاً قال السيوطي في الدرر المنتثرة بعد أن ذكر أنه روى عن جماعة من الصحابة وفي كل طرقه فقال وأجودها طريق قتادة وثابت عن أنس وطريق مجاهد عن ابن عمر وأخرجه ابن ماجه عن كثير عن محمد بن سيرين عن أنس وكثير مختلف فيه فالحديث حسن وقال ابن عبد البر روى من وجوه كلها معلولة . قوله (هو حديث قوى) قال المناوي أسانيد كلها ضعيفة لكن تقوى بكثرة طرقه قال العلقمي هو صحيح لغيره ونقله العزيزي . قوله (وزاد في بعض الخ) هو بهذه الزيادة أخرجه ابن ماجه وضعفه المنذري وقوله (كمقلد الخنازير الخ) قال الطيبي يشعر بأن كل علم يختص باستعداد وله أهل فاذا وضعه الانسان في غير أهله فقد ظلم فمثل معنى الظلم في ذلك بتقليد أخس الحيوانات بأنفس الجواهر للتفكير من ذلك الوضع . قوله (وفي بعضها الخ) هو بهذا اللفظ أخرجه البيهقي والله فإن المظلوم المستغيث قال الحفنى ومنها أن يعاون من لا يستطيع الركوب وحده أو تحمिल الدابة وحده . وفي بعضها طلب العلم فريضة على كل مسلم وإن طالب العلم يستغفر له كل شيء حتى الحيتان في البحر نسبة في الجامع الصغير لابن عبد البر عن أنس فهذه أربع روايات ليس فيها زيادة ومسألة ولم ينبه عليها العزيزي ولا الحفنى نعم هي في النسخ المطبوعة من الدرر المنتثرة ولم يتعرض السيوطي لما قيل فيها ولعلها من زيادة الناسخ بدليل أنه لم يذكر في شيء من طرق الحديث في جامعته قال السخاوي قد ألحق بعضهم في آخره ومسألة وليس لها ذكر في شيء من طرقه وإن كانت صحيحة المعنى نقله الشيخ مرتضى وسلبه ولعل مراده بهذا البعض البخوي لأنه ذكرها في المصاييح فلا يعترض بكلامه على السخاوي والشيخ مرتضى

الحديث السابق بناء على أن فرض الكفاية على الكل ويسقط بفعل البعض ويأتى أن شاء الله
الخلاف في ذلك والعلوم الواجب تعلمها كفاية أما مقاصد وهي حفظ القرآن والتفسير والحديث

لأنهما لم يسلم لهما تلك الزيادة خلافاً للمحشى . قوله ((وعلى الكفائي حمل الخ)) ذكر البيهقي فيه
احتمالين وصدر بالاول ونصه أراد والله أعلم العلم الذي لا يسع البالغ العاقل جهله وعلم ما يطرأ له فيسأل
عنه أو أراد أنه فريضة على كل مسلم حتى يقوم به من فيه الكفاية نقلة السيوطي في الدرر ونقله العزيزي
عن العلقمي . قوله ((والعلوم الواجب تعليمها الخ)) أي غير القدر الواجب منهما عيناً كما قاله (ز) عند
قول (خ) كالقيام بعلوم الشرع وقال أبو علي في القانون وأما العلوم الإسلامية فمنها المقصود لذاته وهو
أصول الدين وفروعه وهو الفقه ومنه المواريث والتصوف ومنه الوسيلة كعلم التفسير والحديث
والحساب والتوقيف ومنه وسيلة الوسيلة كعلم القراءات وعلم الرسم وعلم العربية بأنواعه والمنطق
ونحوه وكلها إسلامية لتعاطيها في ملة الإسلام أو ينتفع بها في دين الإسلام ويقال لها
شرعية والمشهور إطلاق الشرعية على المقصود لذاته وما قرب منه والمهم منها ستة
أصول الدين والفقه والتصوف والتفسير والحديث وأصول الفقه والمستعان به غير ذلك والمهم
منه في الجملة ثمانية اللغة والأعراب والتصريف والمعاني والبيان والمنطق والحساب والطب
فهذه أربعة عشر علماً هـ وذكر من علوم الفلاسفة ما يزيد على العشرة وأشياء من علوم الجاهلية
وجعل الأصول من القسم الأول كالشيخ جس نظراً إلى أنه مما يقرب من المقصود بالذات
وأسقط منه حفظ القرآن لأنه موضوع التفسير فهو داخل فيه كما أنه أسقط من القسم الثاني
علم القراءة وعلم التجويد لدخولها فيه أيضاً لتعلقهما بموضوعه وإن كان الأحسن أن يعد كلا
منهما أو مجموعهما علماً مستقلاً يتوقف عليه التفسير كما فعله (ش) وأسقط أيضاً علم اصطلاح
الحديث لدخوله في علم الحديث وللشيخ اجنوي رحمه الله تعالى

ورتب العلوم في اثني عشر كماً أتت في علمهم مقروا
نحو أصولا وبياناً ولغة نطقاً وتوحيداً حديثاً فسرهم
فقها تصوفاً كذا التجويد وبالحساب مالها مزيد

وأدرج التصريف في علم النحو والمعاني في علم البيان وأسقط علم الطب وجعل مكانه التجويد
لأنه ذهب على أن الطب من العلوم المستحسنة فقط كما عند (ش) وجعله بعضهم من فروع
الكفاية وهو الظاهر لأن فائدته حفظ البدن الذي هو مركب النفس لتفرغ لطلب كمالها عاجلاً

والفقه والكلام والتصوف على رأى فيهما ويأتى ذلك ان شاء الله واما وسائل منها ما يتعلق بالقرآن وهو علم القراءات وعلم التجويد ومنها ما يتعلق بالحديث وهو علم أقسامه ومراتبه وعلم أحوال الرواة وطبقاتهم وأعمارهم وعدالتهم وجرحهم ومنها ما يرجع الى الاستنباط منها وهو علم أصول الفقه ومنها ما يتعلق بهما وبغيرهما من كلام العرب وهو اللغة والتصرف والنحو والمعاني والبيان ومنها ما فيه منفعة عامة وهو الحساب والتوقيت والمنطق على رأى ومن العلوم ما معرفته مستحبة فقط قال القلشاني وهو علم الكتابة والطب وما يحتاج اليه من النجوم وقال قبل هذا من النوافل

وأجلا وقد قيل المحافظة على الأبدان أكد من المحافظة على الأديان لأنه اذا عدم البدن عدم الدين وأراد بقوله نطقا المنطق وبقوله فسرهُ علم التفسير . قوله (أما مقاصد) أى بالذات وما يقرب منها كما مر وذكر منها ستة . قوله (على رأى فيهما) أما الكلام فسيأتى التفصيل فيه وأنه أقسام ثلاثة وأما التصوف فقد تقدم أن علم أمراض القلوب وعلاجها وأسبابها فرض عين على المختار وتقدم ما يتعلق به . قوله (وأما وسائل الخ) يشمل ما هو وسيلة للمقصود بالذات وما هو وسيلة الوسيلة كما مر . قوله (وهو علم أقسامه الخ) هذا يقال له علم اصطلاح الحديث وعلم الحديث دراية وبعضهم أدخله فى علم الحديث . قوله (والمنطق على رأى) وهو ما نقله (ز) فى شرح المختصر عن شارح المطالع والسيد لكن قال (بنى) ليس هما من الفقهاء فلا يحتاج بكلامها على وجوبه وما ذكر السيد من توقف العقائد على المنطق وتوقف إقامة الدين عليهما غير صحيح انظر تمامه ان شئت وقال فى شرحه على السلم قال بعض المحققين القول بتحريمه لا ينبغي أن يعد قولاً لأنهم ان قالوه مع جهلهم بمنفعته فهو حكم عليه قبل تصوره وهو باطل وان كان مع علمهم بذلك تعين حل كلامهم على ما وراء القدر المحتاج اليه الذى لخصه أهل السنة فيكون الخلاف فى حال القول الثانى أنه مندوب اليه وهو مقتضى كلام الغزالي وابن عرفة وغيرهما وهو الحق لأنه وسيلة الى تحصيل العلوم الواجبة والمندوبة وانما لم يكن واجبا مع أنه يتوصل به الى واجب كالعقائد لأن تحصيل الواجب ليس موقوفا عليه فليس حصول العلوم الكسبية بدونه من خوارق العادة كما ذكره (سى) خلافا لليومى فى حاشيته ولما فى شرح المطالع من القول بوجوبه فانه ضعيف القول الثالث جوازه لمن وثق بفهمه ومارس الكتاب والسنة وهو مختار تقي الدين السبكي ه الخ قوله (مستحسنة فقط) أى ليس من قبيل الفرض العيني ولا الكفائى وتوله (وهو علم الكتابة) ويقال له علم الترسيل والمراد به القوة على صوغ الرسائل والتحليات والتوقيعات

عويص الفرائض والتدقيق في العربية والتصريف ومعرفة شواذ اللغة ومن المستحسن أيضاً علم ونحو ذلك وبعضهم يدخله في علم الانشاء لأنه يشمل انشاء الخطب والرسائل والظاهر أنه فرض كفاية في الجملة للاحتياج الى الخطب في الجمع والأعياد والى الرسائل في مخاطبة الأمراء وأعداء الدين عند الاحتياج الى ذلك كما كان يفعله النبي صلى الله عليه وسلم ويحتمل أنه أراد بعلم الكتابة علم الخط وهو علم يبحث به عن كيفية كتابة الألفاظ والظاهر أنه فرض كفاية لأنه يستعان به على حفظ الكتاب والسنة وعلى انشاء الرسائل . قوله ﴿ والطب ﴾ تقدم أنه من فروض الكفاية . قوله ﴿ وما يحتاج اليه من النجوم ﴾ أى غير ما يعرف به القبلة والافق فرض عين أو كفاية وأدخل بعضهم هذا القسم في التوقيت وقال في القانون علم النجوم ويقال له علم أحكام النجوم هو علم يعرف به الاستدلال بالتشكيلات الفلكية على الحوادث السفلية وهو علم عظيم والناس فيه بين مؤمن وكافر كما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم لما أصبح أثر سماء أى مطر أتدرون ما قال ربكم الحديث فمن أسند هذه الآثار كنزول المطر أو وقوع رخاء أو صحة الى هذه القرانات بوجه التأثير فهو مشرك ومن أثبتها عندها على وجه الاقتران العادى يخلقه الله عند ذلك الشيء ولو شاء لم يخلقه فهو مؤمن لا بأس عليه اذا نظر في القرانات مع الاعتماد على الله تعالى والعلم بأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن هـ الخ وهذا التفصيل هو الصواب خلاف ما ذكره المحشى عن ابن غازى . قوله ﴿ عويص الفرائض ﴾ أى الفرائض العويصة النادرة الوقوع وأما اذا كانت غالبية الوقوع فهي كغيرها من علم الفرائض . قوله ﴿ ومن المستحسن الخ ﴾ العلوم كثيرة وكلها مستحسنة باعتبار ذاتها قال في القانون العلم في نفسه من حيث وصول النفس الى المعنى محمود فانه فضيلة الانسان وغذاء الروح ثم يعرض له بحسب مضمونه وتوجه النفس اليه اختياراً أن يكون مباحاً لكونه غير مطلوب شرعاً ولا منهى عنه كالعلم بأصول البحار والبلدان أو بمنوعا وفيه بحث تقدم في السحر أو مطلوباً شرعاً إيماناً أو فرضاً وينقسم الى العيني والكفائي هـ الخ وقال في الكلام على السحر عمله حرام بلا نزاع وأما مجرد معرفته فلا اشكال في جوازه وما نقل عن مالك من أن تعلمه كفر مشكل وفائدته أن يعلم ليحذر منه وأن يعرف فاعله لينفذ عليه الحكم لأن قتل الساحر موقوف على العلم بأنه ساحر وذلك فرع معرفة السحر هـ الخ وكذا استشكله القرافى في الفرق الثاني والأربعين وذكر أن السحر أنواع ثلاثة ونقله (بنى) أول حاشيته على مختصر (سى) فانظره وقال الشعرانى

العروض والقوافي ((تنبيهات)) الأول من ظهرت فيه قابلية ونجاسة في طلب العلم الكفائي صار في حقه فرض عين قاله سحنون ومال إليه ابن ناجي وجعله شيخه أبو مهدي المذهب قائلاً

في المن ومن كشف الله عن بصيرته رأى جميع العلوم مقربة إلى الله تعالى ولكن أكثر الناس لا ينظرون فيها من حيث الوجه الدال على الله تعالى ولما دخل الغزالي طريق القوم قال وجدنا علوم الفقهاء حجاباً ضيعنا عمرنا فيها فقال له بعض العارفين لو نظرت فيها وفي كل شيء لو جدته دليلاً على الله تعالى فعمل على ذلك فعرف وجه دلالتها فقال العلم كله نور يكشف عن العبد الحجب وكان الشيخ غانم المقدسي يسلك من طريق علم النحو . قوله ((تنبيهات)) التنبية في اللغة الإيقاظ وفي الاصطلاح في شرح رسالة الوضع يستعمل في مقامين الأول أن يكون الحكم المذكور بديهاً أولاً والثاني أن يكون معلوماً من الكلام السابق هـ أي التزاماً بحيث يمكن أن يغفل عنه وسواء كان ضرورياً أو نظرياً فيبين المعنيين عموم وخصوص من وجه يجتمعان في حكم ضروري علم من الكلام السابق وينفرد الأول بالضروري الذي يعلم من الكلام السابق وينفرد الثاني بالنظر المعلوم من الكلام السابق وقد يستعمل في غير البديهي الذي لم يعلم منه فيراد به معناه اللغوي وهو كثير في كلام المتأخرين . قوله ((قال سحنون الخ)) نقله عنه ابن يونس وغيره ونقله ابن رشد أول المقدمات عن مالك فانه لما ذكر أن طلب العلم فرض كفاية إلا ما لا يسع جهله قال وكذلك من كان فيه موضع للإمامة والاجتهاد فطلب العلم عليه واجب قاله مالك رحمه الله تعالى هـ الخ . ((ومال إليه ابن ناجي الخ)) قال عند قول الرسالة وكذلك طلب العلم فريضة عامة يحملها من قام بها الخ ظاهر كلام الشيخ أنه لا يجب عليه تعلم العلم الزائد على فرض العين وإن كان فيه القابلية وهو خلاف قول سحنون بوجوبه والنفس أميل إليه وجعله شيخنا أبو مهدي المذهب قال لا أعلم خلافاً هـ قال (ق) في باب الودعة قالوا والذي يتعين عليه هذا العلم هو من جاد حفظه وحسن ادراكه وطابت سجيته وسريرته فمثل هذا هو الذي يجوز له أخذ الجائزة يعني من بيت المال ومن لم تكن له هذه الأوصاف فلا يجوز له الأخذ وربما كان طلبه للعلم من باب العبث بالنسبة للصحة المجتلبة ومن تكليف ما لا يطاق في حقه وكلاهما باطل شرعاً فكيف يحل له أن يأخذ على ذلك مرتباً وأجرأه وجزم به أبو علي في القانون ونظمه شيخنا سيدي الحاج محمد كنون بقوله

واعلم بأن أخذ طالب العلوم من السلاطين كذا كل معلوم

لأعرف خلافه وقول المحلى لا يجب الاستمرار في طلبه على من آتس فيه الرشد من نفسه على الأصح
مذهب الشافعية لأنه منهم قال الثاني القلشاني من علم وعمل بعلمه أو ورثه الله علم مالم يعلم وأثيب على العلم

لا يستباح شرعا الا للذى حسن ادراكا وحفظا فاحتذى
طابت سريرته مع سجيته ذكر اذا المواق في وديعته
في القانون اعتمده اليوسى جزما به فهو اذا مرضى
(تنبيه) قال (ز) عند قول (خ) كالقيام بعلوم الشرع مانصه بمن هو أهل لذلك ودخل في ذلك
النساء كما في شرح التنقيح فيجب على المتأهلة منهن القيام بذلك كما كانت عائشة رضى الله عنها
وفساء تابعيات ولكن التقصير في العلم عرف فيهن أكثر. قوله (وقول المحلى الخ) علل ذلك
بأن كل مسألة مطلوبة برأسها منقطعة عن غيرها بخلاف صلاة الجنازة. قوله (أورثه الله الخ)
أصله حديث وشاهده من القرآن قوله تعالى (واتقوا الله وعلّمكم الله) (ان تتقوا الله يجعل لكم
فرقا) (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) وغير ذلك ولهذا قال أبو سليمان الداراني إن
النفوس إذا صممت على ترك الآثام جالت في الملكوت الأعلى ثم ترجع إلى صاحبها بطرائف
الحكمة من غير أن يودى إليها عالم علما. قوله (وأثيب على العلم وعلى العمل) نحوه قول القرافي
من عمل بما علم فقد أطاع الله مرتين ومن لم يعلم ولم يعمل عصي معصيتين ومن علم ولم يعمل
فقد أطاع طاعة وعصى معصية قال ابن زكري في شرح الحكم إنما يكون العلم بلا عمل طاعة
لمن قرأه بنية صحيحة كاملة أو غير كاملة كان يقرأه ليخلص نفسه من ظلم ينال غيره وبلانية أصلا
وأما من قرأه بنية الجمع والادخار وكان كالامن من المكر لا خوف معه فهو في حقه
جرحة ليس له رحمة الا أن يتوب وبه ينحصر عموم قول القرافي من علم ولم يعمل الخ. الخ
نقله (جس) على الرسالة وقال أبو علي اليوسى فمن عرضت له حالة فعلم حكمها وعمل بذلك فقد
أطاع الله مرتين ويقيد ذلك بأن يكون حصل له العلم بها بتعلم الله تعالى فلو حصل له من غير
تعلم أو من غير اخلاص فالمعتبر العمل به أى فيثاب عليه فقط ان أخلص فيه وأما تعلم العلم
في الشق الثاني فقد صدر منه بغير اخلاص في تلك الحالة وانقضى ذلك والعبرة بالمستقبل فان
عرضت له حالة أخرى وتاب الى الله تعالى وتعلم حكمها بنية صالحة وعمل بما علم فقد أطاع
مرتين فان حرم ثواب العلم في الحالة الأولى فلا يحرم منه في الحالة الثانية أو الثالثة مثلا أو
يتفضل الله عليه بثواب علمه في الحالة الأولى ببركة توبته ونقل الشعراني في المنن عن السرى

وعلى العمل ومن علم ولم يعمل أثيب على العلم واستحق عقوبة العصيان بترك العمل ومن لم يعلم ولم يعمل عصى من الوجهين وأما القسم الرابع وهو من عمل بلا علم فقد قال الجزولي عمله غير صحيح فهو كلاً عمل قلت في الحلية عن سلمان رفعه نوم على علم خير من صلاة على جهل الثالث قال القشاشي أيضاً للعلم آداب أهمها أن يقصد بتعلمه وتعليمه وجه الله وأن يتخلق حامله بالمحاسن التي يرغب الشارع

السقطي أنه قال لا يخلو العالم من العمل بعلمه ولو في مسألة واحدة فيشكر الله تعالى الذي جعله من العلماء العاملين ه والعلم يجر إلى العمل روى الديلمي عن الحسن (طلب أقوام العلم ما أرادوا به الله تعالى ولا ما عنده فما زال بهم حتى أرادوا به الله تعالى (ويروى عنه) طلبنا العلم للدنيا فخرنا إلى الآخرة) وروى أيضاً عن مجاهد وسفيان لكن قال الباجي في سنن الصالحين المراد بالعلم في كلامهم علم الحديث والتفسير ومسير الأنبياء والصالحين هذا إيضاح ما أشار إليه ابن زكري وأبو علي مع تنقيحه . قوله (وأثيب على العلم) أي مع النية كما مر . وقوله (واستحق الخ) قال اليوسي وفي هذا المقام يكون العالم خيراً من الجاهل لأن الله تعالى يسأل العبد عن العلم وعن العمل ه وقال (ق) في سنن المهتدين لا يؤيسك من طلب العلم قول تاج الدين ومثله في الأحياء العلم أن لم يقارنه خشية كان على قارته نقمة فقط ما هو هكذا فانه من تخطيط البدايات بالنهايات وهو إلى الضلال أقرب فأقول قوله أن قارته خشية فلك والافعلبك هذا بالنسبة للسابقين وأما غيرهم من مقتصد وظالم لنفسه إذا لم تكن فيه جرحه فالعلم له رحمة وإن لم يدركه خشية لا يستوى العالم والجاهل اه قال ابن زكري وكلامه حسن سيما في هذا الوقت الذي غرب فيه العلم وقل أهله فقراءته من أهم المهمات وإن لم تتيسر لقارته خشية فبوجود أهل العلم تحفظ قواعد الإيمان والاسلام اه الخ وقال أيضاً ما ذكره الشيوخ في النهي عن قراءة العلم بالنية الفاسدة ليس مرادهم ترك قراءته كيف وهو مطلوب عيناً أو كفاية بل مرادهم التنبيه على اصلاح النية والا أدى ذلك إلى تركه وهو عين الجهل وأصل الفساد ه وتقدم أن العلم يجر إلى العمل فاذا أراد العمل فيجد نفسه قد استعد له بتعلم العلم . قوله (عمله غير صحيح الخ) هذا هو الصواب وصرح به غير واحد لأن المعدوم شرعاً كالمعدوم حساً وما قيل من أنه يثاب على عمله ويعاقب على جهله فغير ظاهر لأن الفرض أن عمله غير موافق للشرع لأنه عار عما يطلب فيه من العلم وكذا ما قيل لاثواب له على عمله ولا عقاب عليه على جهله أما الشق الأول فظاهر وأما الثاني فغير ظاهر بالنسبة للفرائض إذا أتى بها محتلة الشروط

فيها من الزهد والخشوع والوقار والتواضع والخضوع لأهل الديانة والعلم والتسعة عن دونه
الاكتساب والحلم وطلاقة الوجه وحسن البشر ولا ينال العلم الا بالصبر والعناية التامة والملازمة
قال ابن رشد من أفضل ما يستعان به على طلب العلم تقوى الله عز وجل لقوله تعالى (ويعلمكم الله)

أو الأركان - قوله ((للعلم آداب)) أى كثيرة منها ما يتعلق بالعالم ومنها ما يتعلق بالمتعلم ومنها
ما يتعلق بهما معا وقد أشبع الكلام عليها أبو على فى القانون واقتصر القلشائى على الأهم من
القسم الثالث - قوله ((أن يقصد الخ)) اعلم أن طالب العلم عمل من الأعمال معرض للصحة
والاعتلال والناس فيه على مراتب بعضها أرفع من بعض فمنهم من يطلبه للآخرة فقط وهى
أعلى المراتب ومنهم من يطلبه بنية صالحة الا أنها مشوبة بغرض دنيوى كما مر ومنهم من
يطلبه لدنياه فقط قال فى تنبيه الغافل ينبغى لطالب العلم أن ينوى به رضى الله تعالى والدار
الآخرة وإزالة الجهل عن نفسه وغيره ونحو ذلك ه والبدال على صحة النية أن يقدر نزول الموت به
فإن سره أن يكون مشتغلا به اذ ذاك فهو على صواب والا فلا ويجتهد فى اصلاح نيته ولا
يترك طلب العلم لاجل فسادها - قوله ((الا بالصبر)) قال ابن رشد فى المقدمات ولا يحصل
العلم الا بالعناية والملازمة والبحث والنصب والصبر على الطلب كما حكى الله عن موسى عليه السلام
أنه قال للخضر (ستجدنى إن شاء الله صابرا) (وقال لفتاه لقد لقينا من سفرنا هذا نصبا)
وقال سعيد بن المسيب كنت أرحل فى طلب العلم والحديث الواحد مسيرة الأيام والليالى ه
الخ وقيل لبعضهم هم أدركت من العلم قال يكور كبكور الغراب وصبر كصبر الحمار وحرص
كحرص الخنزير وفى الخبر ((لا ينال العلم براحة الجسم)) وفى المثل العلم إن أعطيتك كلك أعطاك
بعضه وإن أعطيتك بعضك لم يعطك شيئا وكان سحنون اذا حدث على الصبر فى طلب العلم
تمثل بقول القائل

لا تياسن وإن طالت مطالبة اذا استعنت بصبر أن ترى فرجا

أخلق بذى الصبر أن يحظى بحاجته ومد من القرع الأبواب أن يلجا

قوله ((تقوى الله)) أى لأن بالعمل يحصل للعالم شرف الدنيا والآخرة ويرسخ علمه ويدوم

وقيل العلم يهتف بالعمل فإن أجابه والا أرتحل ول بعضهم

شكوت الى وكيع سوء حفظى فأرشدنى الى ترك المعاصى

وقال بنى ان العلم نور ونور الله لا يؤتاه عاصى

وقد نظم بعضهم ستة آداب لطلب العلم فقال

أخي لن ينال العلم إلا بـ سأنيك عن تحصيلها ببيان
ذكاء وحرص وافتقار وغربة وتلقين أستاذ وطول زمان

ووكيع من علماء السلف المحدثين وروى عنه أئمة الصحيح وقال سفيان الثوري إنما يتعلم العلم ليتق الله به وبذلك فضل على غيره وقال الغزالي في منهاج العابدين العلم بمنزلة الشجرة والعمل بمنزلة الثمرة فالشرف للشجرة إذ هي الأصل والارتفاع إنما هو بثمرتها ولذا قال الحسن أطلبوا العلم طلباً لا يضر بالعبادة واطلبوا العبادة طلباً لا يضر بالعلم قوله (ونظم بعضهم الخ) نسب (ط) في الأزهار الطيبة النشر البيتين للشافعي ونسبهما صاحب نور الأبصار نقلاً عن الكنز المدفون لسيدنا مع مخالفة لما عند (ش) ونص ما عند

ألا لن تنال العلم إلا بـ سأنيك عن مجموعها ببيان
ذكاء وحرص واصطبار وبلغة وارشاد أستاذ وطول زمان

فذكر أربعة مما عند (ش)؛ إبدال افتقار وغربة باصطبار وبلغة والمراد بالبلغة ما يستعان به على طلب العلم وتبر عنه بعضهم بالجدة كمدة مصدر وجد إذا استغنى وقال ابن رشد في المقدمات قال بعض الحكماء العلم يفتقر إلى خمسة أشياء متى نقص منها شيء نقص من علمه بقدر ذلك ذهن ثقب وشهوة باعثة وعمر وجدة وأستاذ. الخ ونقله الرهوني في أول حاشيته واستشكل قوله وجدة مع قول مالك لا ينال هذا العلم حتى يذاق فيه طعم الفقر وقال فالظاهر أن بينهما تعارضاً أي وكذا قول الشاعر وافتقار قلت لا تنارض أصلاً لأن المراد بالفقر في قول مالك وغيره أن لا يتخذ طالب العلم في حال بدايته أمراً لا هو مستغنى عنها ويشغل بصلاحها وتنميتها لأن ذلك يصرفه عما هو بصده وأما ما يسد به خلته ويستعين به على طلب العلم فلا بد منه وهو المراد بالجدة والبلغة والغنى والقوت في عبارة بعضهم والآخر هو أظهر في المراد وقد قال الشافعي لو كلفت بشراء بصلة ما حفظت مسألة من العلم وأنشد بعضهم

لا يدرك الحكمة من ظهري يكدر في مصلحة الأهل
ولا ينال العلم إلا امرؤ خال من الأغراض والشغل
فإن لقمان الحكيم الذي صارت به الأمثال في الفضل
لو ابتلي يوماً بفقر لما فرق بين الثور والبغل

قلت قد أفرد الشعراي كلاماً من الستة بمقالة على سبيل الاستقلال فما قيل في الذكاء والعقل
 ما وهب الله لأمري هبة أفضل من عقله ومن أدبه
 هما حياة الفتي فان فقداه ففقدته للحياة أليق به

ولهذا وقف الناس الأوقاف والاعانات لطالب العلم وخصهم الملوك بالعطايا وقد عد في القانون
 من عوائق العلم ضيق الحال والاعسار عما لا بد منه وكذا الغنى المطغى وأقبال الدنيا وتقلد الولايات
 والتفرغ للشهوات ونظم بعضهم أمورا عشرة مما يستعان بها على طلب العلم وبدأ بالقوت فقال
 بعشر ينال العلم قوت وصحة وحفظ وفهم ثاقب في التعلم
 وحرص ودرس واغتراب وهمة وشرح شباب واجتهاد معلم

وأشار بقوله وشرح شباب الخ إلى أنه ينبغي للطالب أن يبادر شبابه في صرفه في طلب العلم لأنه
 من الأسباب المعينة عليه لأن التعلم في الصغر كالنقش في الحجر والتعلم في الكبر كالكتابة
 على ظهر الماء وأشار بقوله واجتهاد الخ إلى أنه ينبغي للتعلم أن يلزم الشيخ الذي له حرص
 واجتهاد في تعليم العلم ينتفع به كثيرا ويكتسب من وصفه ولا يلزم من عاداته البطالة لأنه
 يضع عليه أوقاته وربما سرقه طبعه اللهم إلا أن يكون له غرض في علم خاص لا يجده عند غيره
 كما كان يفعل مالك مع ابن هرمز وإطلاق الأدب عليها تسامح لأن منها ما هي من الأدب ومنها
 ما هو من الأسباب المعينة على طالب العلم بتوفيق الله تعالى وهي كثيرة انظر القانون. قوله (في
 الذكاء والعقل) قال ابن الجوزي في التفسير الذكاء في اللغة تمام الشيء ومنه الذكاء في الفهم إذا
 كان تام العقل سريع القبول ه نقله في المصباح فالمراد بالعقل هنا الراجح فهو من نمط ما قبله
 وأصل العقل هوبة من الله تعالى فضل بها الإنسان ويتقوى بأمر منها أكل الحلال وهو أفضلها
 وأكل لحم الضأن والأطعمة الدسيسة والشيء الخاوسيا الزبيب ومضغ اللبان وتخفيف المعدة
 وينبغي للطالب أن يتجنب الأطعمة الغليظة المؤثرة جمود القرية ما أمكنه كالقول والبصل
 والزيتون والبادنجان والسمك وأكل الحوامض واللبن المخيض ونحو ذلك وما يستعان به على
 التحصيل حفظ الأمهات والقواعد الكلية والمسائل المنظومة لأنه سبب للاستحضار وأجود
 أوقات الحفظ الأسحار ثم نصف الليل ثم الغداة وحفظ الليل أجود وأنفع ووقت خلو المعدة
 عن الطعام أجود أما كنه الغرف وكل موضع بعيد عما يشغل القلب والمقصود من الحفظ
 الفهم وفوقه المذاكرة مع من ينصف لأنها تفيد التحقيق

ومما قيل في الحرص قول الزمخشري

سهرى لتحصيل العلوم الذي من لثم غانية وطيب عناق
والذي من نقر الفتاة لعودها نقرى لنفض الرمل عن أوراق
وتمايلي طربا لحل عويصة أشهى لنفسي من مدامة ساق
وصرير أقلامى على أوراقها أحلى من المايات والعشاق
يامن يحاول بالأمانى رتبتي كم بين منسفل وآخر راق
أأيت ليلى ساهرا وتضيعة نوماً وتأمل بعد ذاك لحاق
وقول الآخر قل للمحاول رتبة من غير كد ذا محال
فابقي المعالى بالعنا فبذاك تكتسب المعالى
واحرص لترأس يافتي واحفظ ليحفظك الرجال
وذوى المعارف فلتسل فالعلم يدرك بالسؤال

ومما قيل في الافتقار

أردنا طلاب العلم من طلب الغنى ولم تقتصر في الجانبين على قسم

قوله ((ومما قيل في الحرص)) المراد به الاجتهاد في طلب العلم بقدر الطاقة وأنشد فقهاؤنا على لسان المدونة

قالت مسائل سحنون لقارها بالكد يدرك منا كل ما استرا
لا يدرك العلم بطل ولا كسل ولا ملول ولا من يالف البشر

قوله ((من لثم غانية الخ)) اللهم التقيل على الفم والغانية هي المرأة الحسناء التي استغنت بحسنها على الحل والحلل وطيب العناق من اضافة الصفة الى الموصوف . قوله ((لنفض الرمل)) أى الذى يجعله الكاتب على الكتابة لأجل تنشيفها ليكتب في ظهر الورقة مثلاً استعجالاً وهذا أنسب بالمقام من حمله على نفض الغبار الذى يكون على الكتب من طول مكثها والمايات والعشاق نوعان من آلات اللهو ومما ينسب له أيضاً

إذا التصقت بالبحث في العلم ركبتي بركة نحرير على الجد دآب

فقل لملوك الأرض يلهوا ويلعبوا فذلك لهوى ماحيت وتلعابى

قوله ((مع طلاب الغنى)) يؤخذ منه أن المضر بطلاب العلم هو طلب الغنى وكثرة الأموال

فهاز ذو الشائين كل بشأنه ولا نحن في مال ولا نحن في علم

لما يستعان به على طلب العلم ومما ينسب للقاضي عبد الوهاب في الصبر على الفقر والفرح
بما أعطاه الله من العلم

سأجعل فضل ثوبي في كتاب والترم التقشف في ثيابي

لعمري ان درسا في كتاب ألد من المطاعم والشراب

ومن فرش الحرير ولبس خز واشتهى من ملامسة الكعاب

ومن زهر الرياض اذا تناهى وسال عليه تسكاب السحاب

ولما ضاقت عليه بغداد وخرج منها الى مصر شيعة جماعة كثيرة من علمائها وكبرائها
وجعلوا يتأسفون على فراقه فقال لهم لو وجدت بين أظهركم رغيين كل غداة ماعدت يلدكم
بلوغ أمنية فلم يجبه أحد لبخلهم وقد اشتهروا بذلك وبهذا مع ما علم من علمه وديانته يرد
ما في تقارير الانبائي على السعد ونصه قال بعض المشايخ رأيت في بعض المجامع مانصه
بما يعزى للقاضي عبد الوهاب البغدادي

يا قاسم الرزق لما خاني القسم ما أنت متهم قل لي من اتهم

ان كان نجمي ناحسا أنت منحصه وأنت في الحاليتين الخصم والحكم

أعطيتني حكما لم تعطني ورقا (١) قل لي بلا ورق ما تنفع الحكم

نخذ من العلم شطرا واعطني بدلا ولا تكني الى من جوده عدم

فاجابه هاتف

قل لليب الذي ضاقت به القسم في الرزق واتسعت في صدره الحكم

تعاند الله في أحكامه سفها والله في الحاليتين الخصم والحكم

لو كنت ذا حكم لم تتهم حكما عدل القضاء أمينا ليس يتهم

لم لا نظرت بعين الفكر معتبرا في معدم ماله مال ولا حكم

وقد ذكر جماعة البيتين الأخيرين ولم ينسبها أحد للقاضي عبد الوهاب وكذا من عرف به كابن
فرحون في الديباج وذكر شيئا من أشعاره والتأليف المجهولة لا يعتمد عليها فضلا عن المجامع
المجهولة لأن الشأن فيها التساهل ومقصود جامعها غالبا تقييد ما استحسنته في نظره ولا عليه

ومما قيل في الغربة قول الامام الشافعي

سأطلب علماً أو أموت يئساً
وليس اكتساب العلم بانفس فاعلى
ولكن فتى الفتيان من راح واعتدى
فان نال علماً عاش في الناس سيداً
يقل به قطر الدموع على قبري
بميراث آباء كرام ولا صبر
ليطلب علماً بالتجدد والصبر
وان مات قال الناس بالغ في العذر

ومما قيل في تلقين الشيخ قول أبي حيان

يظن الغمر أن الكتب تهدي
وما يدري الجهول بأن فيها
إذا رمت العلوم بغير شيخ
وتلتبس الأمور عليك حتى
أخافهم لأدراك العلوم
غوامض حيرت عقل الفهم
ضالت عن الصراط المستقيم
تصير أضل من تومي الحكيم

ومما قيل في طول الزمان قول بعض المتأخرين

في العز وهل هو صحيح أم لا وقصدنا بهذا الذب عن العلماء. قوله (ومما قيل في الغربة) المراد
بها العزلة والانفراد عن الناس ليتفرغ طالب العلم لما هو بصدده لكن لما كان ذلك لا يتأتى
غالباً الا بالرحلة ومفارقة الأهل والوطن ارتكبوا ذلك ويرحم الله القائل

لقاء الناس ليس يفيد شيئاً سوى الهذيان من قيل وقال
فأقلل من لقاء الناس الا لاخذ العلم أو اصلاح حال

قوله أو أموت منصوب بأن مضمرة وجوبا قال في الالفية

كذلك بعد أو اذا يصلح في موضعها حتى أو الا أن خفي

قوله (ومما قيل في تلقين الأستاذ الخ) قال ابن رشد في المقدمات كان العلم في الصدر الأول
والثاني في صدور الرجال ثم انتقل الى جلود الضان وصارت مفاتيحه في صدور الرجال فلا بد

لطالب العلم من مفتاح يفتح عليه ويترك له ولا يبي حيان أيضاً

أمدعيا علماً ولست بقارىء كتابا على شيخ به يسهل الحزن

أترغم أن الذهن يوضح مشكلاً بلاموضع كالأقذار الذهن

قوله (ومما قيل في طول الزمان) المراد به المداومة على طلب العلم والاشتغال به بحسب الطاقة والقابلية
روى عن النبي صلى الله عليه وسلم (من جاء أجله وهو يطلب علماً ليحيى به الاسلام لم يفضله

طويت لنشر العلم ثوب شيعتي وبالله كان الطي في ذاك والنشر
وقد كان نشر العلم دأباً يسرنى فهل ان تلك الأخرى يسرنى في النشر
ألا إن أنفاس العلوم ذكية ولكن بتقوى الله يقوى لها النشر
وكل امرئ أخلى من العلم ريعه ومن طاعة الجبار أحزنه النشر
ولما أثنى على الله تعالى بما هو أهله صلى على رسوله صلى الله عليه وسلم الواسطة في كل إحسان
وصل أو يصل إلينا فان كل نعمة وان كانت في الحقيقة من الله (وما بكم من نعمة فمن الله) فقد اقتضت
حكيمته تعالى أن يجعل الواسطة في ذلك الذي تظهر على يديه تلك النعمة ويده مفاتيح جزائنها
سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم كما قال القطب مولانا عبد السلام ولا شيء الا وهو به منوط وكما قال

النبيون (الابدرجة) وعنه أيضاً (اذا مات طالب العلم وهو على تلك الحال مات شهيداً) وقد قيل
أنت عالم مادمت متعلماً فاذا استغنيت كنت أجهل الناس وقال تعالى لنبيه (وقل رب زدني علماً)
قوله بعض المتأخرين هو شيخه أبو حفص الفاسي . وقوله ((طويت لنشر الخ)) فيه من المحسنات
البدعية الطباق ويقال له التطابق والتطبيق وهو في الاصطلاح الجمع بين متضادين أو متقابلين
في الجملة أى سواء كان التقابل حقيقياً أو اعتبارياً أو بالاجاب والسلب وكذا قوله الطي والنشر
وفي كلامه أيضاً الجنس في قافية الآيات كلها فالنشر في قافية البيت الأول ما قابل الطي وفي الثاني
نشر الصحف وفي الثالث الرائحة الطيبة وفي الرابع البعث وليس بايطاء على الراجح لأن الايطاء
هو تكرار القافية لفظاً ومعنى قال الخزرجي

وتكريزها الايطاء لفظاً ورجحوا ومعنى ويزكوقبحه كلما دنى
ومعنى البيت الأول أنه صرف شبابه في طلب العلم تعلماً وتعلماً لوجه الله تعالى ولم يجر على
ما يقتضيه الشباب من اللهو والتمتع بالذات ولم ينظر الى شبابه بالكلية حتى كأنه ثوب طواه وأهمله
ولابن الجوزي في هذا المعنى يخاطب نفسه

وقائلة لم هجرت التصابي وسنك في عنفوان الشباب
يمر زمان الصبا ضائعا ولم تله فيه ببيض الكعاب
ولم تنق لذة طعم الهوى ولم تشرب من سلسيل الرضاب
فقلت أبي العلم الا اتقى وهجر المعاصي ووصل المتاب
ومن لم يفده طلاب العلوم رجاء الثواب وخوف العقاب
نخير له الجهل من علمه وأنجي له من أليم العذاب

بعض البكرين ۞ ما أرسل الرحمن أو يرسل ۞ الآيات المشهورة فأتى ظم بالصلاة عليه صلى الله عليه

والرضاب هو الريق وقوله ومن لم يفده الخ خرج مخرج الزجر والتغليظ وليس على ظاهره لأن العلم خير من الجهل على كل حال كما روي الله يوفقنا لما يحبه ويرضاه (قال الناظم رحمه الله تعالى) صلى وسلم على محمد وآله وصحبه والمقتدى

هذا هو الأمر الرابع مما بدأ به (ظم) وجرت عليه عادة المتأخرين زيادة في تحسين الابتداء بذكر اسمه والصلاة عليه وتعظيماً لشأن من عظمه الله تعالى ولما ذكره ش من التوجيهات قوله ولا شيء إلا وهو به منوط أي معلق استعداداً واستناداً فإن الكل مستمد منه صلى الله عليه وسلم ومستند إليه وقوله اذ لولا الواسطة هو نبينا لأن الأشياء إنما وجدت لأجله وهو وسيلتهم والموسوط ماعداه وقوله كما قيل إشارة إلى أن هذا أمر قاله غيره وأشار به إلى ما اشتهر من أنه لولاه ما خلقت جنة ولا نار ولا سما ولا أرض ولا غير ذلك ومن جملة ما هو واسطة فيه نور المعرفة والایمان كما ورد في الحديث قال سيدي عبد العزيز الدباغ وقع لبعضهم أنه قال ليس لي من النبي صلى الله عليه وسلم إلا الهداية وأما نور الإيمان فمن الله تعالى بلا واسطة فقال له الأولياء أرايت لو قطعنا ما بين نور إيمانك وبين نوره صلى الله عليه وسلم أترضى بذلك فقال نعم فما تم كلامه حتى سجد للصليب وكفر والعياذ بالله . قوله (بعض البكرين) وهو الشيخ أبو الحسن محمد البكري الصديقي المصري كما في شرح الدلائل بتسميته بمحمد ونسبها للشهاب الحفاجي في كتابه ریحانة الالباء لأبي الماذهب البكري إلا أنه لم يسمه وذكر قبله ثلاثاً من البكرين وهم أبو الحسن وابنه محمد وزين العابدين ولم يذكر أيضاً للاول والثالث اسما . وقوله (الآيات) أي إلى آخر الآيات أو اقرأ الآيات وهي قوله

ما أرسل الرحمن أو يرسل من رحمة تصعد أو تنزل

في ملكوت الله أو ملكه من كل ما يختص أو يشمل

الأوظه المصطفى عبده نبيه مختاره المرسل

واسطة فيها وأصل لها يعلم هذا كل من يعقل

فلذ به في كل ما ترجى فهو شفيع دائماً يقبل

وعذبه في كل ما تخشى فانه المأمل والمعقل

وحظ أحوال الرجاء عنده فانه المرجع والموتل

وسلم بعد الثناء على الله تعالى جمعا بين الحقيقة والشرعية فإنها أمرت بشكر الوسائط في الحديث من لم يشكر الناس لم يشكر الله وفي آخر من استعاذ بالله فأعيذوه ومن سأل بوجه الله فأعطوه ومن

وناده ان أزمة أنشبت أظفارها واستحكم المعضل
يا أكرم الخلق على ربه وخير من فيهم به يسأل
قد مسنى الكرب وكم مرة فرجت كربا بعضه يذهل
ولن ترى أعجز مني فما لشدة أقوى ولا أحمل
فبالذي خصك بين الوري برتبة عنها العلا ينزل
عجل باذهاب الذي اشتكى وان توقفت فمن أسأل
فخيلتي ضاقت وصبري انقضى ولست أدري ما الذي أفعل
وأنت باب الله أي امرئ أتاه من غيرك لا يدخل
صلي عليك الله ما صاغت زهر الروابي نسمة شمأل
مسلم ما فاح عطر الحمى وطاب منه الند والمندل
والآل والأصحاب ما غردت سجيعة (١) أملودها (٢) مخضل

قال المحشي رحمه الله تعالى وجد بخط سيدي العربي الفاسي رحمه الله تعالى روى أن من قرأها وقال عقبها يا رسول الله الإجابة ثلاثا مادأ بها صوته فإن الله يقضى حاجته وأنه ما ذكرها أحد في شدة الأفرج الله عنه ولا في حاجة الاقضاها له وذكر المقرئ في أزهار الرياض رواية فيها عن ناظمها وأن سبب انشائها أنه كان به رمد فقالها ومسح موضعه فأذهب الله وأنها مجربة لاذهاب الضرر فمن كان به ضرر فليقرأها ويمسح موضعه بعد قوله فبالذي خصك البيتين بعد أن يكررها ثلاثا . قوله (من لم يشكر الناس الخ) ذكره في الجامع الصغير قال العزيزي لأنه لم يطعه في امثال أمره بشكر الناس الذين هم وسائط في إيصال نعم الله عليه اذ الشكر انما يتم بمطاوعته ونحوه في الحفنى وهو يفيد أن الناس بالنصب وكذلك اسم الجلالة وهو ظاهر الحديث وقال ابن العربي روى برفع اسم الجلالة والناس ومعناه من لا يشكره الناس لا يشكره الله وبنيهما أي من لا يشكر الناس بالثناء عليهم بما أولوه لا يشكر الله فانه أمر بذلك عبيده أو من لا يشكر الناس كمن لا يشكر الله ومن شكرهم كمن شكره و برفع الناس ونصب

دعاكم فأجيبوه ومن صنع اليكم معروفا فكافؤه فان لم تجدوا ماتكافؤه به فادعوا له حتى تروا
أنكم قد كافأتموه أخرجه الامام أحمد وغيره وامثالا لخبر كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بكرا لله
ثم بالصلاة على فهو أقطع وضعفه السخاوي لكن اتفقوا على جواز العمل بالضعيف في الفضائل

الجلالة وبالعكس ومعناه لا يكون من الله شكر الا لمن كان شاكرا للناس وشكر الله ثناؤه
على المحسن واجراؤه النعمة عليه بخير زواله نقله شارح الحصن . قوله (ومن سأل بوجه
الله الخ) لا يؤخذ منه جواز السؤال بوجه الله بل ورد النهي عن ذلك في الجامع الصغير
ملعون من سأل بوجه الله وملعون من سئل بوجه الله ثم منع ما لم يسأل هجرا قال المناوي
لا يناقضه استعاذة النبي صلى الله عليه وسلم بوجه الله تعالى لأن ما هنا في طلب تحصيل الشيء من
المخلوق وذلك في سؤال الخالق والمنع في الأمر الديني والجواز في الآخروي وقال الحفني القصد
التنغير والأدب والا فلا يحرم بل الأولى تركه لما فيه من الإلحاح في الطلب قللت لا يخفى بشاعة
السؤال به في الأمر الديني واستثقال ذلك على المؤمن الدين فان لم يكن ممنوعا فلا أقل من
أن يكون مكروها . قوله (لكن اتفقوا الخ) تبع فيه النووي في طالع الأربعين وبحث معه
في دعوى الاتفاق فان ابن العربي قال لا يعمل به مطلقاً أي لافي الفضائل ولا في غيرها كان
شديد الضعف أم لا وقال السخاوي في القول البديع سمعت شيخنا ابن حجر رحمه الله تعالى
يقول شرائط العمل بالحديث الضعيف ثلاثة الأول متفق عليه وهو أن يكون الضعف غير
شديد كان ينفرد به كذاب أو متهم بالكذب الثاني أن يكون مندرجا تحت أصل عام فيخرج
ما يخترع بحيث لا يكون له أصل الثالث أن لا يعتمد عند العمل به ثبوته لئلا ينسب إلى النبي صلى
الله عليه وسلم ما لم يقله والآخران عن ابن عبد السلام وابن دقيق العيد والأول نقل العلاني
الاتفاق عليه وعن أحمد يعمل به إذا لم يجد غيره وفي رواية عنه ضعيف الحديث أحب إلينا
من رأى الرجال وذكر ابن حزم الإجماع على أن مذهب أبي حنيفة أن ضعيف الحديث أولى
عنده من الرأي والقياس إذا لم يجد غيره فتحصل أن في العمل بالضعيف ثلاثة مذاهب الأول
لا يعمل به مطلقاً الثاني يعمل به مطلقاً الثالث يعمل به في الفضائل بشروط وعليه الجمهور
نقله الشهاب في شرح الشفاء وكذا بعض شراح الأربعين وزاد بعضهم شرطاً رابعاً وهو أن
لا يعارضه ما هو أقوى منه لكن هذا ليس خاصاً بالحديث الضعيف ولذلك أسقطه ابن حجر
وغيره وزاد شيخنا المحشي شرطاً خامساً وهو أن لا يستدام العمل به لئلا يعتد بالدوام عليه

والمناقب واغتناما لما ورد من نحوه قوله صلى الله عليه وسلم من صلى على في كتاب لم تزل الملائكة تصلي عليه مادام اسمي في ذلك الكتاب قال سيدي زروق يحتمل بالكتابة وهو أظهر أو بالقرأة وهو أوسع وأرجى قال الخطاب وظاهر الحديث وكلام العلماء أن الثواب المذكور لا يتوقف على التلفظ به أحيان الكتابة ومن قوله صلى الله عليه وسلم من صلى على مرة واحدة صلى الله عليه بها عشرة

ثبوته وهو مستغنى عنه بالشرط الثالث على مقتضى التعليل ومفهوم الفضائل والمناقب أن الأحكام لا يعمل فيها إلا بالصحيح أو الحسن إلا أن يكون في احتياط شيء من ذلك ولا يجب قاله النووي في الأذكار ومحل كونه لا يعمل به في الأحكام مالم تتلقه العلماء بالقبول فإن كان كذلك صار حجة يعمل به فيها قاله الشافعي . قوله (من صلى على في كتاب الخ) قال العراقي رواه الطبراني وأبو الشيخ في الثواب والمستغفر في الدعوات من حديث أبي هريرة بسند ضعيف ه وزاد غيره والخطيب في شرف أهل الحديث والأصبهاني في الترغيب وأورده ابن جزى في الموضوعات وقال ابن كثير إنه لم يصح وقال المنذرى هو من كلام جعفر الصادق موقوفا عليه وهو أشبه ه من شرح الدليل . قوله (يحتمل بالكتابة) يعني أن الكاتب كتبها وهو أظهر لقوله مادام اسمي الخ حكى عن الحسن الحضرمي قال كنت إذا كتبت الحديث تركت الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم استعجالاً فرأيت النبي صلى الله عليه وسلم في النوم فقال لي مالك لا تصلي على إذا كتبت كما يصلي على أبو جعفر الطبري فجعلت على نفسي أن لا أكتب حديثاً إلا كتبتهما . قوله (أو بالقرأة) أي قرأة الصلاة المكتوبة وهو أوسع وأرجى وإن جمع بينهما كان أحسن وأولى . قوله (قال الخطاب الخ) ونصه سمعت بعض مشائخي يذكر أنه يشترط في ذلك التلفظ بها حال الكتابة ولم أتف عايه لغيره بل ظاهر الحديث وكلام العلماء أنه لا يشترط ه قلت وجه مقاله هذا الشيخ أنها من قبيل الأذكار والذكر لا ثواب فيه مالم يتلفظ به عند بعضهم ولم يكتب بمجرد الكتابة والجمهور اكتفوا بذلك لظاهر الحديث وحيث قدستني من قولهم الذكر لا ثواب فيه الخ حتى على قول من قال بذلك في الأذكار خلافا لما قاله ذلك الشيخ . قوله (ومن قوله الخ) أي واغتناماً لما ورد من قوله الخ قال في شرح الدليل جاءت أحاديث متعددة بصلاة الله عشرة على من صلى عليه صلى الله عليه واحدة أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي وغيرهم وفسرها القاضي عياض (وسى) بالرحمة ثم طرقاً احتمالاً أن يكون ثناء يثنى به عند ملائكته ه الخ

قال ابن عطاء الله من صلى الله عليه مرة واحدة كفاهم الدنيا والآخرة فكيف بمن صلى عليه عشرا
ورجاء لأن تشفع فيما اقترن بهامن الدعاء فيقبل وظم دعاؤنا في الحمدلة لأن الثناء على العظماء
تعريض بالسؤال قال أمية بن الصلت لابن جدعان يطلب نائله

وقال في موضع آخر قال الخطاب أغرب ابن العربي في العارضة فقال الذي أعتقده أن الثواب
المذكور ليس لمن قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما هو لمن صلى وسلم عليه وذكر
السخاوي في الخاتمة منامات تدل على حصول الثواب في اللفظ المذكور وروى الامام أحمد
عن ابن عمر موقوفا من صلى على واحدة صلى الله عليه بها سبعين مرة وهو في حكم المرفوع
ولعله أخبر أولا بالعشر ثم زيد فأخبر به كما في المناوي . قوله (قال ابن عطاء الله نحوه) قول
ابن شافع انبسط جأه صلى الله عليه وسلم حتى بلغ المصلى عليه لهذا الأمر العظيم والا فتى يحصل
لك أن يصلي عليك الله تعالى فلو عملت في عمرك من جميع الطاعات ثم صلى عليك الله صلاة
واحدة لرجحت على عمالك فكيف بالعشر ونقل القاضي في الكمال عن بعضهم أنه قيد الحديث
بمن صلى عليه محتسبا قاضيا حقه بذلك لا لمن قصد الثواب أو اجابة الدعاء مثلا قال وهذا عندي
فيه نظر نقله في شرح الدليل قلت وعلى مثل هذا وما تقدم عن ابن العربي يتنزل ما قاله ابليس
لعنه الله تعالى لسهل بن عبد الله التقييد من صفتك لا من صفته تعالى . قوله (ورجاء لأن يشفع
الح) روى الترمذي عن عمر بن الخطاب موقوفا الدعاء موقوف بين السماء والأرض لا يصعد
منه شيء حتى تصلى على نبيك ويأتى نحوه عن ابن مسعود رضى الله عنه في المسألة الخامسة
قوله (لابن جدعان) هو بضم الجيم واسمه عبد الله من أجواد العرب وكان في ابتداء أمره
صعلوكا شريرا يفتك ويقتل فأعيا أباه وقومه بأداء ماوجب عليه من الجنايات فأرادوا قتله ففر
ثم وصل الى جبل في شق فدخله فوجد فيه شيئا كالشعبان فدنا منه لعله يقتله فيستريح فإذا هو
مصنوع من ذهب وعينه من ياقوت فاخذه ورأى داخل الشق جثا طوالا على أسرة من ذهب
وفضة وعند رؤسهم ألواح مكتوب فيها تاريخهم وأذا هم رجال من جرم وآخرهم موتا الحارث
ابن مضاخ صاحب القرية الطويلة وعليهم ثياب لايمس منها شيء الا أثر من طول الزمان
وفي وسط البيت كرم من الذهب والفضة والياقوت فأخذ قدر ما يحمل وذهب الى قومه فأرضاهم
ولما رجع لم يدر مكان الشق وكانت له جفنة يأكل منها الراكب والقائم روى عن النبي
صلى الله عليه وسلم أنه قال كنت أستظل بحفته وقالت له عائشة رضى الله عنها هل ينفعه ذلك

أذكر حاجتي أم قد كفاني حياؤك إن شيمتك الحياء
إذا أثنى عليك المرء يوما كفاك من تعرضه الشتاء

ودعا صريحا في قوله فالعون من الله المجيد فقال (صلى) الله (وسلم على محمد) قال أبو بكر
القشيري صلاة الله على النبي صلى الله عليه وسلم تشریف وزيادة تكرمه وعلى من دونه رحمة وبهذا
يظهر الفرق بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين سائر المؤمنين حيث قال تعالى في سورة الأحزاب
(إن الله وملائكته يصلون على النبي) وقال في تلك السورة (هو الذي يصلي عليكم وملائكته)
ومعلوم أن القدر الذي يليق بالنبي صلى الله عليه وسلم من ذلك أرفع مما يليق بغيره هـ والذي شاع على
الألسنة أن الصلاة من الله رحمة أي غايتها من إرادة الانعام أو نفس الانعام ومن الملائكة استغفار أي
دعاء بدليل ويستغفرون للذين آمنوا قيل أو بغيره بدليل الملائكة تصلي على أحدكم ما لم يحدث
تقول اللهم اغفر له اللهم ارحمه وهن الأدمةين دعاء وكذا من الجن كما زاده زادة وصوب ابن هشام

فقال لا لأنه لم يقل (رب اغفر لي خطيئتي يوم الدين) وكان ولد عمها قوله (كفاك الخ)
وفي رواية كفاه بضمير الغية العائد على المرء وبعد البيتين

كريم لا يغيره صباح عن الخالق الجميل ولا مساء
يبارى الريح تكرمه ومجدا إذا ما الضب أجحره الشتاء
بأرضك كل مكرمه بناها بنو تميم وأنت لها سماء

وأشار بقوله إذا ما الضب الخ إلى عادة الضب وقت الشتاء أنه لا يخرج من جحره قال سفيان فهذا
مخلوق اكتفى بالثناء عن السؤال فكيف بالخالق هـ انظر أيها الطالب إلى حالته الأولى مع حالته
الثانية وكما بين الفقر والغنى . قوله (أبو بكر) كذا في نسخة من الشفا كما قاله ابن سلطان
وفي نسخة بكر بدون أب وعلى كل ليس هو القشيري صاحب الرسالة ونصه الصلاة لمن دون
النبي صلى الله عليه وسلم رحمة وللنبي تشریف وزيادة تكرمه هـ بكسر الراء وفي نسخة
مكرمة بضم الميم والراء وهما مصدران كما في الشهاب . قوله (وبهذا يظهر الفرق الخ) ليس
من كلام القشيري نعم ذكره شارح الدليل عقب هذا القول من غير عز وبل عبر عنه بقليل
وذكر في الصلاة أقوالا فقول (ش) انتهى ليس المراد به كلام القشيري . قوله (ومعلوم الخ)
زاد في شرح الدليل والاجماع منعقد على أن هذه الآية من تعظيم الله تعالى ما ليس في غيرها
قوله (كما زاده زادة) أي زاد الصلاة من الجن الشيخ زادة محشي اليبضاوى لكن لا مفهوم

في المعنى أنها بمعنى واحد وهو العطف ثم العطف بالنسبة إليه تعالى رحمة وإلى الملائكة استغفار وإلى
الآدميين دعاء بعضهم لبعض وأصله السهيلي في كتابه تأنيج الفكر وإنما أسندت الصلاة إلى الله تعالى مع

له بل زاده جماعة كالنابوي والمحلي و (بنى) شارح خطبة الألفية قال وقول يس سكتوا عن الصلاة
من الجن قصوره ولعل (ش) إنما اقتصر على ذكر الشيخ زاده لما في ذلك من اللطافة بارتكاب
الجناس والتعمية وزيد أيضاً الشجر والحجر كما في سيرة الحلبي وإن اشتهر أنها سلمت عليه فقط
والأخضر أن يقال هي من الله رحمة ومن غيره دعاء وذلك يشمل الملائكة وغيرهم والاستغفار
وغيره . قوله (وصوب ابن هشام الخ) ذكره على قول بعضهم أن الصلاة المذكورة في آية
(إن الله وملائكته) على قراءة الرفع بمعنى الاستغفار والمخدوفة بمعنى الرحمة فالتقدير إن الله
يصلى أي يرحم والملائكة يصلون أي يستغفرون . قوله (بمعنى واحد) أي فيكون من قبيل
المشترك المعنوي وهو أن يتحد اللفظ والمعنى وتتعدد الأفراد ويسمى منفرداً باعتبار اتحاد
المعنى فإن تساوت أفرادها في المعنى سمي متواطئاً والاسمى مشككاً وأما على قول الجمهور فهو من
قبيل المشترك اللفظي وهو أن يتحد اللفظ ويتعدد المعنى كعين وقوله وهو العطف أي الرقة والشفقة
والميل وجعل في المصباح الصلاة في الآية بمعنى واحد أيضاً وهو التعظيم لكن التعظيم يكون
بالقلب وباللسان وبغيره من الجوارح والمطلوب من المؤمنين النطق بها مع التعظيم القلبي اللهم
الأن يقول مثل ما قاله ابن هشام وإن التعظيم يفسر في كل شيء بحسبه . قوله (وأصله السهيلي الخ)
ونحوه لصدر الشريعة في كتابه التوضيح في أصول الحنفية قال إن سياق الآية لا يجاب اقتداء المؤمنين
بالله تعالى والملائكة في الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم فلا بد من اتحاد المعنى إذ لو قيل أن الله يرحم
والملائكة يستغفرون يأيها الذين آمنوا ادعوا له لكان الكلام في غاية الركائز وجوابه
أن هذه الركائز اللفظية تخلصنا عنها بلفظ واحد مشترك بين تلك المعاني وهو لفظ الصلاة
وقد اعترض ابن هشام تفسير الجمهور بوجوه الأول اقتضاؤه الاشتراك والأصل عدمه يعني
وإذا فسرت بالعطف كانت من قبيل المتواطئ أو المشكك وذلك أولى من الاشتراك الثاني
أنا لا نعرف في العربية فعلاً يختلف معناه باختلاف المسند إليه إذا كان الإسناد حقيقياً الثالث
أن الرحمة فعلها متعد والصلاة فعلها قاصر ولا يحسن تفسير القاصر بالمتعدى الرابع لو قيل كان
صلى عليه دعا عليه انعكس المعنى وحق المترادفين حلول أحدهما مكان الآخر الخامس لزوم التكرار
في قوله تعالى (أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة) السادس يلزم عليه رحمة الله ه وأجيب
عن الأول بأن الاشتراك إنما يكون أولى إذا دار اللفظ بين الثلاثة من غير دليل مقتض

أن الله أمرنا أن نصلي نحن عليه لأن صلاتنا عليه إنما هي الدعاء له بأن يصلي الله عليه كما مر إذ ذلك غاية مقدورنا وفي ذلك تنبيه على أن له علينا حقوقاً عظيمة نعجز عن مكافأته بها فوجب أن نرجع في ذلك إلى المولى القادر عليه الكريم الذي يده خزائن النعم فنطلب منه أن يصلي عليه أي يزيده شرفاً وإعظماً مجازاة له عنا وقد أرشدنا صلى الله عليه وسلم إلى ذلك حين قالوا له أما السلام عليك فقد عرفناه فكيف نصلي عليك فقال قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم الخ رواه الشيخان والسلام لغة الأمان وسلام الله على نبيه قال في شرح الصغرى وهو زيادة تأمين له وطيب تحية واعظام وجملة صلى وسلم خبريتان لفظا طلبيتان دعائيتان معنى وإنما أفرغ الطلب في قالب الخبر مبالغة فيه لأن الطالب إذا عظمت رغبته في شيء كثر تصوُّره إياه فربما يخيّل إليه حاصله فيورده بصفة الخبر عن أمر مضى أو تفاؤلاً بأن يكون المطلوب من الأمور الحاصلة الماضية التي يخبر عنها بصيغة الماضي (مسألة) الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم واجبة في الجملة قيل

لأحدهما بخصوصه وقد دل الدليل هنا على الاشتراك وهو تبادلته للذهن وعن الثاني بأن ذلك معروف فنه كئاً اللبن إذا أستدته فمعناه ارتفع فوق الماء وإلى النبات فمعناه طلع وغلظ أو طال وإلى القدر معناه أزيد وقماً أن أستدته للرجل فمعناه ذل وصغر أو إلى شيء من الماشية فمعناه سمن وذلك كثير وعن الثالث بأن ذلك شائع وعن الرابع بأن المسألة فيها أقوال ثلاثة أحدها أنه غير واجب واختاره الإمام الرازي الثاني أنه واجب مطلقاً واختاره ابن الحاجب وعليه اعتمد ابن هشام الثالث التفصيل فإن كان من لغة واحدة وجب والا فلا واختاره البيضاوي والصفي الهندي كما هو مقرر في الأصول وعن الخامس بأن العطف للتفسير وهو سائغ وعن السادس بأنه جائز كما في قوله صلى الله عليه وسلم اللهم اغفر لي وارحمني وجاء في التشهد ورحمة الله وبركاته كما يأتي في المسألة الخامسة عند (ش). قوله (زيادة تأمين) أي مما يخاف على أمته أو على نفسه إذا المرء كلما اشتد قربه من الله تعالى اشتد خوفه قال عليه السلام انى لا خوفكم من الله . قوله (خبريتان) قال بعضهم وهل يحتاج في ذلك إلى استحضار الطلب وإخراجهما عن حقيقة الخبر وأجاب بأنه أن كثر استعمال اللفظ في ذلك حتى صار كالمنقول في العرف لم يحتج إلى ذلك والا فالأقرب الحاجة إليه نقله (ح) ونقل اللقاني عن شيخه السهري أنه ينبغي أن يقال مثل هذا في الحمد والشكر وكل خبر معناه الطلب قال اللقاني وهو حسن نقله في شرح الحصن وتقدم أن جملة الحمد نقلت عن معناها الأصل إلى الانشاء فصارت حقيقة عرفية فيه فلا يحتاج إلى نية إخراجها عن أصلها وكذا ما أشبهها . قوله (مسألة) لما بين معنى

اجماعا ونقل الشارح عن القاضي ابن عطية أنها واجبة في كل حال وجوب السنن المؤكدة التي لا يسع تركها ولا يقبلها الا من لا خير فيه وعلى الوجوب مذهب جمهور المالكية الى أن الواجب منها مرة في العمر وكذا السلام ولا وجه لتوقف بعضهم في وجوبه وقد نص القاضي ابن بكير على أنه فرض كالصلاة قاله الخطاب وذهب الشافعية الى وجوبها في كل صلاة في التشهد الاخير

الصلاة والسلام ذكر مسائل تتعلق بهما ويأتي زيادة مسائل على ما ذكره ان شاء الله تعالى والاحسن أن لو قال مسائل ثم يقول الاولى الثانية وهكذا ولعله كان كلما فرغ من مسألة ظهرت له أخرى مع أن هذه أول مبيضة عنده من هذا الشرح بدليل أنه لم يكمله ومسألة مفعلة من السؤال لأنه يسأل عما تضمنته فيقال هنا هل الصلاة على النبي واجبة أم لا وعلى الاول فما مقدار الواجب منها وهكذا قوله في الجملة أى من غير تعيين مقدار ولا زمان ولا غيرهما واستدل عليه في الشفا بقوله لأمر الله بالصلاة عليه وحمل الأئمة له على الوجوب وأجمعوا عليه قال ابن سلطان المراد اتفاق أكثرهم لقوله وحكى أبو جعفر أن محمل الآية عنده على النذب وادعى فيه الاجماع ولعله فيها زاد على مرة قال سيدى المهدي الفاسي أو أراد مطلق الطلب الصادق بالوجوب والنذب هـ ولأجل كلام الطبري حكى (ش) الاجماع بصيغة التريض لأنه من أكابر علماء السلف فلا يتعقد الاجماع بدونه سيما وقد ادعى الاجماع على النذب فلم ينفرد به وان تأولوا كلامه بما يوافق الجمهور قال الشهاب والآية تدل على الوجوب عند الجمهور لأنه الأصل في الأمر ومستندهم الآية وماعضدها من الأحاديث لا الآية فقط لئلا ينافيه ما حكاه الطبري . قوله ((ونقل الشارح الخ)) الاولى أن لو أخرج هذا القول عن الأقوال التي في الوجوب كما فعل شارح الدليل وظاهر كلام (ش) أن هذا القول مقابل للقول بالوجوب وهو مقتضى صنيع شارح الدليل ولعل ابن عطية تبع في ذلك الطبري لأنه يعتمد كلامه كثيرا نعم تؤول كلامه كما أولنا كلام الطبري . قوله ((وعلى الوجوب الخ)) قال في شرح الدليل ثم اختلف في ذلك الواجب على تسعة أقوال ثم ذكرها واقتصر (ش) على أربعة منها لرجحانها قوله ((ابن بكير)) بضم الباء وفتح الكاف وهو من المالكية ونصه افترض الله على خلقه أن يصلوا على نبيه ويسلموا تسليما وقال الفاكهاني في الفجر المنير الظاهر من الأدلة تساويهما في الوجوب وأن الواجب من ذلك مرة في العمر على المختار الذي عليه الجمهور . قوله ((وذهب الشافعية)) أي أكثرهم تبعا لامامهم وخالفهم في ذلك الطبري والخطابي والعراقي وابن النقاش

وذهب جمع الى وجوبها عند ذكره أو سماع ذكره واختاره من أهل كل مذهب امام فن المالكية
 اللخمي ومن الشافعية الحلبي ومن الحنفية الطحاوي ومن الحنابلة ابن بطة وذهب بعضهم الى وجوب
 الاكثر منها من غير مشقة وتندب وراه الواجب في كل قول من الاربعة وتأتا كد في مواضع

وقوله ((في التشهد الخ)) أي بينه وبين السلام قال (جس) في شرح الفقهية في سنن الصلاة
 قيل ومما يدل على وجوبها عند الشافعي وأن تركها مبطل . قوله ((يا أهل بيت رسول الله))
 البيتين وفيه نظر لأن معناه أن صلاته على النبي صلى الله عليه وسلم لا تعد صلاة اذا لم يصل
 على آله وعلى تسليم أن المراد الصلاة ذات الركوع والسجود يحتمل أن المعنى لا صلاة له
 كاملة ه يعنى وما احتمل واحتمل سقط به الاستدلال ولعله سقط من نسخة شيخنا من (جس)
 بيان وجه النظر فقال أنه لم يبين وجه النظر وأما الصلاة على الآل في التشهد الأخير فلشافعي
 فيها قولان قال الشهاب في شرح الشفا على حديث محمد الباقر عن النبي صلى الله عليه وسلم
 من صلى صلاة لم يصل فيها على وعلى أهل بيتي لم تقبل منه مانصه وهذا يفيد أن الصلاة على الآل
 في التشهد الأخير واجبة كالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وفيها قولان للشافعي والصحيح
 أنها غير واجبة ثم قال ومما ينسب للشافعي في ذلك يا أهل بيت الخ فيحتمل لا صلاة له صحيحة
 فيكون موافقا لقوله بوجوب الصلاة على الآل ويحتمل لا صلاة له كاملة فيوافق أظهر قوله ه
 ونحوه لابن حجر الميتمى في الصواعق وهما أدري بكلام إمامهما وبه تعلم ما في قول شيخنا
 المحشى أن الشافعي لا يقول بوجوب الصلاة على الآل في التشهد الأخير . قوله ((واختاره من
 أهل كل مذهب الخ)) لا مفهوم لمؤلاء الاربعة بل قال ابن العربي أنه الاحوط وقال النسفي في تفسيره
 هو الاحتياط وعليه الجمهور وقال الكواشي هو الأدب والاحتياط ه ولهذا جرى عليه العمل
 قوله وذهب بعضهم الخ هو ابن بكير قال عقب مامر عنه فالواجب أن يكثر المرء منها ولا يغفل
 لأنه لم يجعل لذلك وقاما معلوما في كالدكر ه فجعله (ش) تبعا لبعض شراح الشفا قولاً آخر مغايراً
 لما قبله واستحسنه الشهاب وتأوله ابن سلطان بأن المراد الواجب مروءة او احتياطاً أو المراد به
 القدر الذى هو دون القرض وحيثئذ فيرجع الى القول الأول لأنه من المالكية أو الى القول
 الثالث . قوله ((وتأتا كد في مواضع)) قال في شرح الدليل قد خست . واطن بالتنصيص على استحباب
 الصلاة فيها فمنها يوم الجمعة وليلتها والسبت والاحد والخمس وعند الصباح والمساء ودخول المسجد
 والخروج منه وزيارة القبر الشريف والصفاء والمروءة وفي التشهد الأخير قبل الدعاء وفي خطبة

وتكره في أخرى ولها فوائد وثمرات وأخرنا ذلك إلى آخر الكتاب حيث ختم ظم بالصلاة على

الجمعة وغيرها وعقب إجابة المؤذن وعند الإقامة وأول الدعاء وأوسطه وآخره وعقب دعاء القنوت عند الشافية وأثناء تكبير العيد عندهم أيضاً وصلاة الجنازة وعند الفراغ من التلبية وعند الاجتماع والافتراق والوضوء وطنين الاذن ونسيان الشيء والعطاس على قول والوعظ ونشر العلم وقراءة الحديث ابتداء وانتهاء وعند كتابة الفتيا والسؤال ولكل مصنف ومدرس وخطيب وخطاب ومتزوج ومزوج وفي الرسائل وبين يدي الأمور المهمة وعند ذكره أو سماع ذكره أو كتابة اسمه عند من لا يقول بوجوبها لذلك هـ الخ فذكر نحو أربعين موضعاً بالخصوص وعمم بقوله وبين يدي الخ. قوله ((وتكره في أخرى)) منها عند البول والغائط والجماع والذبح والعطاس على قول وعند العثرة واشتبار السلعة للبيع ورمز لها بعضهم بقوله

على عاتق حملت ذنب جوارحي تعبت بها والله للذنب غافر

فالعينان للعثرة والعطاس والحاء لحاجة الانسان والذال للذبح والجيم للجماع والباء للبيع وزيد موضع سابع وهو عند التعجب وعليه قول الآخر

عجبت لمن صلى لعثرة بائع وحاجة عاطس وذبح مجامع

لدى سبوعها دع الصلاة على النبي وصل عليه في سواها وتابع

وزيد موضع ثان عند الغضب كان يقال لشخص عند الغضب صل على النبي خوف أن يحمله الغضب على محذور لكن الكراهة هنا متعاقبة بالقائل لا بالمقول له ولذا أسقطه بعضهم ويفهم من التعليل أنه إذا صلى من حصل له الغضب من تلقاء نفسه رجاء أن يسكن غضبه فلا كراهة بل يرجي له ما قصد لأنها تنفي الهموم والغموم والكروب كما ورد وكذا تكره عند الاعراس ونحوها كما يفعله العامة فانهم يشهرون أفعالهم بها مع عدم الوقار فان كانت مع السكينة والوقار رجاء بركتها فحسن وتحرم في مواضع الاستقذار وعند أمر يضحك منه أو محرم كالزنى وشرب الخمر ان لم يقصد الاستخفاف بمنصبه عليه السلام والا كفر لكن تقدم أنها تكره عند قضاء حاجة الانسان وهنا قالوا تحرم في مواضع الاستقذار ولا شك أن الموضع الذي يقضي الانسان فيه حاجته مستقذر وان لم يكن معداً لذلك وفي الشيخ (بني) عن قول نخ وبكئيف نحى ذكر الله مانصه محصل ما في ح وغيره أن المعتمد حرمة قراءة القرآن في الكئيف وأما الذكر فيه أو الدخول بما فيه ذكر أو قرآن فمكروه وما يفهم من كلام ابن عبد السلام وضيح والشارح من التحريم

الهادي الكريم لأنه بالتصوف أنسب (مسألة) هل منفعة الصلاة والسلام راجعة إلينا فقط لدلائلها على خلوص النية وإظهار المحبة فهما دعاء له يتقرب به الداعي إلى الله تعالى وينفع به نفسه لا كسائر الأدعية التي يقصد بها نفع المدعوه وإلى هذا ذهب ابن العربي والعز بن عبد السلام والشيخ السنوسي أو يزيد الله رفعة وشرقا بدعاء أمته لأن العبد لا يستغنى عن الزيادة من مولاه في وقت من الأوقات وبه قال القرطبي والقشيري ووفق بأن الأول تنبيه على الأدب في القصد والثاني

فغير ظاهر قاله ح وتيج ه الخ لكن ما قال الشيخ أجنوى الظاهر أنه لا يجوز إدخال المصحف الكنف ولا جزأه وأنه ممنوع خلافا لما في ح من الكراهة نقله الرهوني قال (ز) ومفهوم بكسيف عدم وجوب وتنب تنحية ما ذكر بموضع أحدث فيه غير كنيف وفي كراهة قراءته بعده به وحرمتها قولان واتفق على المنع حالة نزول خبث واستبراء بغير كنف ه والصلاة على النبي مثل الذكر لأنها لا تخلو غالباً عن ذكر اسم الله تعالى . قوله (ولها فوائد وثمرات الخ) ذكر في شرح الدليل عند قوله لمن يريد القرب الخ عن حدائق الأنوار اثنين وأربعين منها فانظره ان شئت قوله هل منفعة الصلاة راجعة إلينا الخ هو الذي اختاره سيدي عبد العزيز الدباغ قال انما شرعها الله تعالى لنفعنا فقط واذا اشتعل نورها في بعض الأحيان واتصل بنوره صلى الله عليه وسلم لم تراه كشيء رجع إلى أهله لأن أجر المؤمن انما هو لأجل إيمانه وهو من نوره صلى الله عليه وسلم ثم قال وانما ينبغى أن يكون الحامل عاياً محبته وتعظيمه لا غير وحيث يشتعل نورها وان كان الحامل عليها تنفع العبد فانه يكون محجوباً وينقص أجره وكذا ان كان الحامل عاياً تنفع النبي صلى الله عليه وسلم فانها لا تتعلق بالحق ولا تباع إليها الخ وكذا قال الامام الخروبي صلاة الله على رسوله سبقت صلاة غيره فلا يحتاج لصلاة الغير فهي من العبد على سبيل التأكيد وانما شرعت للقرب منه صلى الله عليه وسلم كهدايا الفقراء إلى الأمراء ه . قوله (واليه ذهب ابن العربي) أي القاضي أبو بكر المعافري كما صرح به شارح الدليل في فصل كيفية الصلاة على النبي ونقل نصه البارف في حواشي الصغرى ونصه وقال ابن العربي فائدة الصلاة عليه ترجع إلى المصلي لدلائلها على نصوح العقيدة وخلوص النية وإظهار المحبة ه الخ وقوله (وابن عبد السلام) أي لأنه قال في كتابه شجرة المعارف ليست صلاتنا على النبي صلى الله عليه وسلم شفاعة له فان مثلنا لا يشفع لمثله ولكن الله أمرنا بمكافأة من أحسن إلينا فان عجزنا عنه كفينا بالدعاء على وجه التقرب به إلى الله تعالى لا كسائر الأدعية التي يقصد بها نفع المدعوه ه . قوله (وبه قال القرطبي) أي صاحب التفسير وهو

اخبار عن كرم الله وتقدم تناهى افضاله وقدح في هذا التوفيق بحديث أحمد والترمذى وغيرهما

تليد القرطبي صاحب المفهم في شرح مسلم ونصه لا بد من الدعاء له صلى الله عليه وسلم لما ورد
فان الله تعالى يزيده بكثرة دعاء أمته رفعة كما زادهم بصلاتهم ثم انه يرجع ذلك اليهم بالأجر
وجوب الشفاعة ه وقوله ((والقشيري)) أى لانه قال في تفسير الآية أراد سبحانه أن يكون للأمة
عند رسولها يد خدمة يكافئهم عليها فامرهم بالصلاة عليه ثم قال وفي هذا اشارة الى أن العبد
لا يستغنى عن الزيادة من الله تعالى ه الخ ونحو هذا الجماعه من متأخري المشاركة قال البيهقوري
والصحيح أنه صلى الله عليه وسلم كغيره من الأنبياء ينتفع بالصلاة عليه لكن لا ينبغي التصريح
بذلك الا في مقام التعليم كما أشار له بعضهم بقوله

وصححوا بأنه ينتفع بنى الصلاة شأنه مرتفع

لكنه لا ينبغي التصريح لنا بهذا القول وذا صحيح

فلا يليق بالمصلي أن يلاحظ ذلك كيف هو الواسطة في كل خير ه والآيات للسجاعي ويأتى بقيتها
في الكلام على اهداء الثواب وحمل كلامه أولاً على انتفاء التصريح وثانياً على انتفاء القصد وهو
المراد وحيث يكون جارياً على التوفيق الذى عند (ش) . قوله ((ووفق الخ)) هذا التوفيق ذكره
(ع) في حواشى الصغرى وأرتضاه من بعده ولا يتأفيه مامر عن سيدى عبد العزيز لقوله اذا
اشتعل نورها إلى قوله رأيت كشيء رجع إلى أصله فهذا يدل على وصول نورها وبركتها له
صلى الله عليه وسلم وكذا قول الخروبي كدايا الفقراء للأمراء لانه لا بد من انتفاعهم بها ولو
بدفها إلى أهلهم وحشمهم أو التصديق بها . قوله ((وقدح الخ)) اتفق الشيوخ على أن هذا سهو
منه رحمه الله تعالى والكمال لله لأن هذه مسألة أخرى ثالثة وهى مسألة اهداء الثواب للنبي صلى الله
عليه وسلم التبت عليه بما قبلها فظنهما شيئاً واحداً فلو قال بعد مامر مسألة هل يجوز اهداء
الثواب للنبي صلى الله عليه وسلم أم لا لصادف الصواب وقد أفردا بالذكر جس ونصه تنبيه
نقل (ح) في باب الحج عند قول (خ) وتطوع وليه عنه مالم للعلماء من الخلاف في جواز اهداء
ثواب القرآن للنبي صلى الله عليه وسلم فانظره ثم ذكر حديث أبى مع بقية كلام ابن زلرى
الذى عند (ش) فالقدح بالحديث إنما هو في قول من منع اهداء الثواب لا في التوفيق المذكور
كما يؤخذ من كلام (جس) وصرح به الشيخ (بن) فقال نقل الخطاب مالم للعلماء من الخلاف
في جواز اهداء ثواب القرآن للنبي صلى الله عليه وسلم أو شئ من القرب وجلهم أجاب بالمنع

لأنه لم يرد فيه أثر ولا شيء ممن يقتدى به واعترضه ابن زكري بحديث كعب قلت يا رسول الله الحديث وسلمه ولم يعترض ابن زكري في شرح المشيشية لكلام (ح) نعم بحث مع الشيخ زروق حيث ذهب على المنع لأنه ذكر الحديث وما ذكره الشعراني ثم قال وفي عدة المرید للشيخ زروق ومن الناس من يجعل أعماله للأولياء وهو مختلف فيه ومنهم من يجعل ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم وهو من باب حسن النية والتقرب لجنابه الكريم وليس الحق في ذلك إلا باتباع السنة واكرام قرابته وكثرة الصلاة عليه لأنه غنى عن أعمالنا وإنى لأرى ذلك إساءة أدب معه لمقابله بما لا يصلح أن يكون صاحبه مقبولا فكيف يعتد بثوابه ه قلت كلام العهود أقوى وأظهر لأن لفظ الحديث يدل له اذ لو أريدكم يجعل الصلاة عليه من الأوقات لقال فكم أصرف من أوقات عبادتي في الصلاة عليك ويؤيده رؤيا أبي المواهب المتقدمة ثم ذكرها في (ش) عن التونسي وابن المرفق وقال والصلاة هدية على كل حال كما في الأحاديث وإن لم ينو المصلئ اهداء ثوابها والمقصود من الاهداء للعلماء اجلالهم لأنهم محتاجون اليه ثم قال وهذا كله ان احتقر العامل نفسه واعتقد القصور وأما ان رآه شيئا معتدا به فسوء أدب ويمكن حمل السيد زروق عليه ويمكن أن يريد غير الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وأما هي فحديث أبي ظاهر في خلافه ه الخ فقد علمت من هذا موضوع هذه المسألة وأن جميع ما ذكره (ش) فيها مأخوذ من كلام ابن زكري وهو كلام صواب سلمه تليذه (جس) وبنى (وش) وشيخنا كنون في اختصاره واعترضه ارهوني وقال أما احتجاجه بكلام أبي المواهب فلا يخفى ما فيه لأن الأحكام الشرعية لا تثبت بالرؤيا وأما قوله لفظ الحديث يدل عليه فتير مسلم بل الحديث محتمل وما احتمل واحتمل لادليل فيه وفهمه معارض بما فهمه غيره ثم نقل كلام المنذرى والسخاوى والشهاب وغيرهم قلت لا يخفى أن ما قاله المنذرى وغيره تأويل للحديث واخراج له عن ظاهره ليوافق مذهبهم من المنع والا فالحديث ظاهر فيما قاله ابن زكري تبعاً للأقل لمن أنصف وأما الرؤيا فأنما ذكرت تأييداً لظاهر الحديث لا على وجه الاحتجاج كما صرح به في قوله ويؤيده رؤيا الخ وأيضا ابن زكري وفق بين القولين والتوفيق مطلوب مهما أمكن سيما أن ما قاله الأقل من علماء الظاهر مؤيد بكلام أهل الباطن فلا يهمل قولهم وقد نص غير واحد على أنه اذا اختلفت أقوال علماء الظاهر وكان بعض أهل الباطن ممن استند في قوله الى الكشف أو التلقى من النبي صلى الله عليه وسلم مع واحد

عن أبي ابن كعب قلت يا رسول الله أنى أكثر الصلاة عليك فكم أجعل لك من صلاتي قال ما شئت قلت الربع قال ما شئت وإن زدت فهو خير لك قلت النصف قال ما شئت وإن زدت فهو خير لك قلت أجعل صلاتي كلها لك قال اذن تكفى همك ويغفر ذنبك وأجيب بأن المنذرى وغيره فسروا الصلاة فيه بالدعاء أى أنى أكثر الدعاء فكم أجعل لك منه صلاة عليك وفيه أن هذا التفسير خلاف ظاهر العبارة ولو أريد لقليل فكم أصرف لك من وقت دعائى مثلا ويؤيد ارادة ظاهر العبارة ما فى العهود للشعرانى فانه بعد أن ذكر الحديث عن كعب بن عجرة وتفسير المنذرى المتقدم ذكر عن أبي المواهب الشاذلى أنه قال رأيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله ما معنى قول كعب بن عجرة فكم أجعل لك من صلاتي قال ان تهدى ثوابها الى لاإلى نفسك ه وحسن هذا

من تلك الأقوال كان ذلك القول هو المعول عليه لاسيما مع امكان الجمع ولذا قال شيخنا فى اختصاره والحاصل أن الجواز أى الاذن يحمل على من قصد نفع نفسه كما يفيد كلام المجيزين والمنع على من قصد نفعه صلى الله عليه وسلم كما يدل عليه كلام المانعين الذى فى الخطاب ه والله الموفق قوله عن أبي بن كعب هكذا فى الشفا ورواه فى المواهب عن كعب ابن عجرة وهو الذى فى العهود للشعرانى والجمع ممكن . قوله (انى أكثر الصلاة الخ) وفى رواية أكثر من الصلاة وهذا مع قوله فكم أجعل لك من صلاتي ظاهر فيما قاله ابن زكرى وقوله الربع بالنصب أى أجعل لك الربع ثم انه فى نسخة من الشفا ذكر النصف بعد الربع كما فى (ش) وفى غالب النسخ الربع ثم الثلث ثم النصف . قوله (اذن تكفى همك) أى ما يهملك من أمر دينك ودنياك وهو بالنصب مفعول ثان لتكفى وفى نسخة من الشفا اذن تكفى فقط أى تغنيك عما عداها وفى أخرى يكفى همك بصيغة المجهول الغائب وهمك بالرفع ويلائمه قوله ويغفر ذنبك بنصب الأول باذن ورفع الثانى أيضا بالنيابة عن الفاعل . قوله (وأجيب) أى عن القدح فى مذهب الأكثر الذى رجحه (ح) والشيخ زروق وقوله بأن المنذرى أى فى الترغيب والترهيب وكذا السخاوى فى القول البديع وقوله بالدعاء هذا وإن كان معنى لغويا للصلاة لكنه بعيد من جهة لفظ الحديث كما أشار له (ش) بقوله وفيه الخ فهو ابطال للجواب الذى أجيب به عن القدح بالحديث المذكور . قوله (وحسن) هكذا فى بعض النسخ بالبناء للمجهول ولعله أشار به لاستظهار ابن زكرى أو هو مع غيره ويدخل فى ذلك (ش) لأنه نقل كلامه معتمدا عليه وكذا (جس) وفى بعض النسخ وهو حسن وقوله هذا مذهب الخ مستأنف وعبارة (جس) وهذا التفسير

مذهب جماعة من الصوفية قال أبو المواهب التونسي قال لي المصطفى في مبشرة أنت تشفع في مائة ألف قلت بم نلت هذا قال باعطائك لي ثواب صلاتك علي وحج ابن الموفق حججاً فجعل ثوابها للبصطفى صلى الله عليه وسلم فرآه يقول له هذه يدك عندي أكافئك بها يوم القيامة آخذيدك فأدخلك الجنة بغير حساب ولا يستلزم ذلك سوء الأدب كما زعموا ومنهم سيدي زروق فإن المقصود من الإهداء للعظماء اجلالهم واعظامهم لا أنهم محتاجون إلى ما يهدي إليهم والهدية على قدر مهديها لا المهدى إليه والأعمال أنفس ما عند المهدى وهي جهد المقل فلا محذور في إهدائها مع رؤية قصورها وعدم أهليتها نعم إن استعظم ما أهداه فسوء أدب ويمكن حمل كلام سيدي زروق عليه والله أعلم (مسألة) اشهر أن الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم مقبولة قطعاً ومن

الذي ذكره أبو المواهب أظهر لأن لفظ الحديث يدل عليه اذ لو أريد الخ مامر عن ابن زكري قوله (التونسي) هو الشاذلي المتقدم واسمه محمد وكان كثير الرؤيا للنبي صلى الله عليه وسلم حكى عنه أنه قال قلت يوماً في مجلس

محمد بشر لا كالبشر بل هو كالياقوت بين الحجر

فرايت النبي صلى الله عليه وسلم فقال لي قد غفر الله لك ولن قالمها فكان يقولها في كل مجلس إلى أن مات وقال أيضاً جلس عندي جماعة فاغتابوا انساناً فقال لي صلى الله عليه وسلم إن كان ولا بد من سماعك للنغية فاقرا الاخلاص والمعوذتين وانو ثوابهما للمغتتاب وقد أطال الشعراني في ترجمته في الطبقات . قوله (ومنهم سيدي زروق الخ) تقدم كلامه وتعقب ابن زكري له قوله (نعم إن استعظم الخ) هذا توفيق بين القولين وأصله لا ابن زكري كما مر وهو المعول عليه الذي انفصل عليه جماعة كالشيخ (جس) و (ش) وشيخنا في اختصاره وغيرهم خلافاً للشيخ أرهوني رحم الله الجميع وقد أشار السجاعي إلى هذه المسألة عقب مامر عنه وذكر أن الجواز هو مذهب المحققين وأن المنع مردود فقال

وجائز يقول شخص اجعلا	ثواب ذاللبصطفى من قد علا
أو مثله مقدماً لحضرته	أو زده تشريفاً لأعلى رتبته
ومنع بعضهم لإهداء القرب	لحضرته النبي سيد العرب
قد رده المحققون فاعرفا	وأحمد الكريم ربّي وكفى

نص عليه أبو اسحاق الشاطبي وهو مقتضى قول الداراني من أراد أن يسأل الله حاجته فليسألها بين صلاتين فإن الله يقبلها وهو أكرم من أن يدع ما بينهما واستشكل السنوسي القطع بقبولها بأنه يقتضى أمن من صلى على النبي صلى الله عليه وسلم مرة من سوء الخاتمة فيجازى بصلاته عليه (ولا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون) وأجاب بأن مرادهم بأنها مقبولة قطعاً لمن قضى له بخاتمة الإيمان وأنه لا بد من انتفاع صاحبها بها ولو بتخفيف العذاب الأبدى انقضى له بسوء الخاتمة والعياذ بالله لأن عذاباً دون عذاب قلت الظاهر أن مرادهم أنها دعاء مقبول قطعاً مقطوع الإجابة

قوله (الشاطبي^(١)) أى شارح الألفية وصاحب كتاب المواقفات قال إنها مجابة على القطع فإذا اقترنت بالسؤال شفعت فيه بفضل الله تعالى قيل وهذا مذكور عن بعض السائق ولعله أراد به ما نقل عن ابن عباس والداراني وغيرهم ولا تصریح فيه بالقطع قاله فى شرح الدلیل ولذا قال (ش) وهو مقتضى قول الداراني الخ أى أبو سليمان واسمه عبد الرحمن من سادات الصوفية المتقدمين مات سنة خمس وقيل خمسة عشر سنة ومائتين وداران قرية من قرى دهشوق ومن تمام كلامه عند بعضهم وكل الأعمال فيها المقبول والمردود إلا الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم فإنها مقبولة غير مردودة وهذه الزيادة أصرح في المراد وروى الباجي عن ابن عباس أنه قال إذا دعوت الله عز وجل اجعل في دعائك الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم فإنها مقبولة والله تعالى أكرم من أن يقبل بعضها ويرد بعضها قال السخاوي ولم أقف له على أصل نعم روى عبد الرزاق والطبراني وابن أبي الدنيا بسند صحيح عن ابن مسعود إذا أراد أحدكم أن يسأل الله شيئاً فليبدأ بحمد الله والثناء عليه ثم يصلى على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يسأل فإنه أجدر أن ينجح وليس فيه تصریح بالقبول وجميع ما ورد فى ذلك إنما يفيد قوة الرجاء. قوله (لمن قضى له الخ) وزاد بخلاف غيرها من الحسنات فلا وثوق بقبولها وإن مات صاحبها على الإيمان واعترضه صاحب الإبريز فى الباب الحادى عشر بأن هذا الفرق توقفى لا يعلم إلا من الشارع فإذا ورد نص بذلك فلا اشكال إلا فى العقليات لا تدخل لها فى الشرعيات. قوله (أو أنه لا بد الخ) هذا جواب ثان وقوله ولو بتخفيف الخ أى قياساً على تخفيف العذاب عن أبي

(١) توفى يوم الخميس ثامن عشر رجب عام ٧٩٤ وأما الشاطبي المقرئ فهو قاسم وقيل أبو القاسم وكنيته اسمه توفى يوم الأحد سنة ٥٩٠ وشاطبة مدينة كبيرة خرج منها جماعة من العلماء استولى عليها الأفرنج أه مؤلف

للمدعوله فيز يد الله رفعة وشرقا بسببها لأنه يقطع بالثواب للمصلي وأما ما اشتهر أيضاً أنها لا تؤخذ يوم القيامة في التباعات والمظالم فلم يثبت وقد توقف فيه العارف بالله أبو زيد الفاسي (مسألة)

لهب يوم الاثنين واعترضه في الابريز بان النصوص وردت باحباط عمل الكفار والايمن شرط في القبول وأبو لهب خرج عن ذلك بنصر فعدل به عن سنن القياس فلا يقاس عليه وقد قال السيوطي في الدرر المنتثرة في حديث عرضت على أعمال أمتي فرأيت منها المقبول والمردود الا الصلاة على لم أقف له على سند وقال ابن حجر إنه ضعيف جداً واختار ما ذكره سيدي عبد العزيز أن القبول لا يقطع به الا للذات الطاهرة لأنها تخرج منها سالمة من العلل كالرياء والعجب وكذا يقال في حديث من قال لا إله الا الله دخل الجنة قال الشيخ ومع ذلك إذا نظرت إلى سطوة الله تعالى علمت أنه لا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون ه الخ وعليه فالصواب التفصيل . قوله (للمدعوله) أي وهو النبي صلى الله عليه وسلم وهذا مبني على أنه ينتفع بصلاتنا عليه وما استظهره ش نقله الشيخ الأمير عن بعضهم أنه قال للصلاة اعتباران جهة حصولها للنبي صلى الله عليه وسلم بالدعاء له وهو المقطوع فيه بالقبول وجهة الثواب عليها وهي فيه كبقية الأعمال ه وكان هذا توفيق بين القولين ولكنه بعيد اذ يقال عليه ان الله تعالى أكرم من أن يقبل الصلاة باعتبار ويردها باعتبار آخر مع أن كلامنا في القبول بالنسبة إلى المصلي لا المصلي عليه فالصواب ما تقدم عن سيدي عبد العزيز الدباغ والله الموفق . قوله (وأما ما اشتهر الخ) هذه مسألة خامسة أشركها مع ما قبلها لكن من غير تخطيط وذلك سائق بخلاف ما فعل في المسألة الثانية وقوله وقد توقف الخ وذلك أنه سئل عن هذه المسألة والى قبلها فاجاب أن فضائل الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم لا حصر لها وناهيك أن من صلى عليه مرة واحدة صلى الله عليه بها عشر مرات وأما كونها مقبولة قطعاً أو أنها لا تؤخذ في التباعات فلا أعرف له دليلاً قاطعاً ولا مستنداً واضحاً وإنما في ذلك ما يفيد قوة الرجاء لا القطع في شخص بعينه وأن كان يقطع بقبولها في الجملة وكذلك لا تؤخذ في التباعات ان شاء الله أن يعرض عنه في الجملة نعم جاء أن الايمان لا يؤخذ بالتباعات لا غيره من الأعمال كما لا يؤخذ من المفلس ما هو ضروري له ولعياله وكذا ما هو شرط في الايمان من محبة الله ورسوله ه والمراد بقوله في الجملة القطع بقبولها في بعض الأشخاص بدليل ما قبله وما بعده

الدعاء بلفظ الصلاة خاص شرعاً بالأنبياء والملائكة تعظيماً لهم وتكره وقيل تمنع لغيرهم استقلالاً لأنها صارت عرفاً شعار الأولين كاختصاص عز وجل بالله فيكره أن يقال محمد عز وجل وإن كان عزيزاً جليلاً قاله البيضاوي وقيل تجوز الصلاة على غير الأنبياء والملائكة استقلالاً بشرط أن يقصد بها الدعاء لا التعظيم وكذا السلام خاص بالأنبياء والملائكة ما لم يقع تحتية في خطاب مؤمن ولو في رسالة ويستثنى من غير الأنبياء لقمان ومريم فيقال عليهما السلام من غير كره وإن قلنا أنهما غير نبين وهو الأصح لأنهما ارتقعا عن درجة من يقال فيه رضى الله عنه (مسألة)

قوله (بالأنبياء) قال في الشفا والذي ذهب عليه المحققون وأميل إليه أنه لا يصلى على غير الأنبياء بل هو خاص بهم ويذكر من سواهم بالغفران والرضى وأيضاً لم يكن معروفاً في الصدر الأول وإنما أحدثه الرافضة والشيعة في بعض أئمتهم والتشبه بهم منى عنه وذكر الصلاة على آل والأزواج بحكم التبعية لا على التخصيص وصلاة النبي على آل أبي أوفى في معنى الدعاء لهم بالتعظيم هـ . قوله (وتكره) قال النووي في الأذكار أجمعوا على طلب الصلاة على نبينا صلى الله عليه وسلم وكذا أجمع من يعتد به على استحبابها في حق الأنبياء والملائكة استقلالاً وأما غيرهم ابتداء فالجمهور أنه لا يصلى عليهم واختلف في هذا المنع فقال بعض أصحابنا أنه حرام والأكثر أنه مكروه كراهة تنزيه وذهب كثير إلى أنه خلاف الأولى والصحيح الكراهة لأنه شعار أهل البدع هـ نقله الشهاب وعلل الكراهة بما مر عن الشفا وعلل (ش) بعلّة أخرى تبعاً للبيضاوي والعلل لا تتراحم . قوله (وقيل تجوز الخ) أى تستحب فيكون هذا القول زائداً على ما ذكره النووي ويؤيده ما رواه ابن وهب عن أنس بن مالك رضى الله عنه كنا ندعوا لأصحابنا بالغيب فنقول اللهم اجعل منك على فلان صلوات قوم أبرار الذين يقومون بالليل ويصومون بالنهار ذكره في الشفا وهو ظاهر في الاستحباب لأن الدعاء للمؤمنين لا يكون مستوى الطرفين ويحتمل أن المراد بالجواز في كلام (ش) خلاف الأولى كما مر عن النووي . قوله (ولذا السلام) ألحقه بها أبو محمد الجويني في حق الغائب فيجرب فيه ما جرى في الصلاة وأما المخاطب فيخاطب به كافي (ش) وقوله (مؤمن) مفهومه أن غيره لا يخاطب بالسلام ابتداء قال في الرسالة ولا تبدؤا اليهود والنصارى بالسلام فمن سلم على ذمى نسياناً فلا يستقبله أى يطلب منه الإقالة وإن سلم عليه اليهودي أو النصراني فليقل عليه . وقوله (ولو في رسالة) أى يؤمن أيضاً وأما الكفار فكان صلى الله عليه وسلم يكتب لهم السلام على من اتبع الهدى وقوله لقمان ومريم أى ونحوهما باختلاف في نبوته . قوله (في الاستذكار

في الاستدكار لابن عبد البر لا يجوز أن يقال محمد رحمه الله لعدم وروده قال السيوطي ويؤيده (لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم) الآية وأما قول الاعرابي اللهم ارحمني وارحم محمدا قائما ساغ للتبعية وأما قوله عليه الصلاة والسلام اللهم اغفر لي وارحمني فتواضع أو تعلم لغيره ليقوله عن نفسه وفي العلقمي يجوز الدعاء له بالرحمة بعد الصلاة تبعا لاستقلالها كما في التشهد ورب شيء يجوز تبعا وقول ابن العربي حذار من قول ابن أبي زيد وارحم محمدا فإنه قريب من بدعة ردمسدي

(الخ) هو شرح للبوطأ . وقوله (محمد رحمه الله الخ) ولا يرد على هذا أن الصلاة بمعنى الرحمة لأنه لا يلزم من كون لفظ بمعنى لفظ أنه يستعمل في محله مع أنه غير مسلم فإن الصلاة فيها معنى التعظيم ولو كانت مطلق الرحمة لزم استعمالها في حق غيره وإيس كذلك قاله الشهاب . قوله (تبعا) هذا هو الراجح والمعول عليه قال في شرح الدليل عند الكلام على الصلاة السادسة وفي الحديث الدعاء للنبي صلى الله عليه وسلم بالرحمة والمغفرة وهي مسألة مختلف فيها فأجازها الجمهور استنادا لما في التشهد وتقريره صلى الله عليه وسلم للاعرابي على قوله وارحم محمدا ومنعه جماعة لايهامه النقص ولأنه قال من صلى على ولم يقل من ترحم على ولا من دعا لي قيل والحق منع ذلك على الانفراد فلا يقال النبي رحمه الله لأنه خلاف الأدب وخلاف المأمور به ولم يرد ما يدل عليه وجوازه تبعا للصلاة عليه ونحوها على وجه الاطناب ورب شيء يجوز تبعا ولا يجوز استقلالاً ه وقال الشهاب اختلفوا في جواز الدعاء له صلى الله عليه وسلم بالرحمة والمغفرة وفي وروده في الحديث والذي صححه أكثر الفقهاء والمفاهيم ثبوته وجوازه ومنشأ الخلاف أن الرحمة والمغفرة تقتضي قصورا وذنبا برأه الله منه بقوله (ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر) سوى بينهما إيماء إلى أن المتقدم كالتأخر في عدم الوقوع ولذا قيل المراد ذنب أمته فينبغي أن يقال بجوازه مقرونا بغيره تبعا وطلباً للثواب ه الخ . وقوله (قول ابن العربي الخ) ولفظه على ه في شرح الدليل لسيدى المهدي وهم شيخنا أي شيخ المالكية أبو محمد وهما قريبان عن علم الأثر والنظر فزاد وارحم محمدا وهي كلمة لا أصل لها إلا حديث ضعيف وردت فيه خمسة ألفاظ وهي اللهم صل وارحم وبارك وتحن وسلم وهذا لا يلتفت إليه في العبادات فحذار أن يقوله أحد ه وتبعه النووي قال ابن حجر إن كان أنكاره لكونه لم يصح فمسلم وإلا فدعوى أنه لا يقال وارحم محمدا فردودة لثبوت ذلك في عدة أحاديث أصحها ما في التشهد السلام عليك أيها النبي ورحمة الله تعالى وبركاته ه أنظر تمامه . قوله (ورده سيدى زروق) أي في شرح الرسالة

زروق بان مالابن أبي زيد عين لفظ حديث ابن مسعود في بيان كيفية الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في التشهد (مسألة) قال الشيخ زروق في شرح الوغليسية كره جمهور المحدثين أفراد الصلاة عن السلام وعكسه قال الأجهوري شاع في كتب المتقدمين من أهل مذهبنا وغيرهم قولهم قال عليه السلام ونحوه مقتصرين على السلام وأخبرني الثقة أنه رآه بخط الباجي كذلك وإذا

بحديث ابن مسعود إذا تشهد أحدكم في صلاته فليقل اللهم صل على محمد وعلى آل محمد وارحم محمدًا وآل محمد وبارك على محمد وعلى آل محمد كما صليت ورحمت وباركت على إبراهيم الخ رواه الحاكم في المستدرک لكن ابن العربي لم يكتف بذلك لضعفه عنده ولذا قال السخاوي من زاد اللفظ المذکور رآه في فضائل الأعمال فيكفي فيها الحديث الضعيف هـ . قوله (كره جمهور المحدثين الخ) يفهم منه أن الفقهاء لم يكرهوا ذلك وكذا بعض المحدثين قال السخاوي في القول البديع توقف شيخنا أي ابن حجر في إطلاق الكراهة وقال فيه نظر نعم يكره أن يفرد الصلاة ولا يسلم أصلاً أما لو صلى في وقت وسلم في وقت آخر فهو ممثله قال ويتأيد بما في خطبة مسلم والتفسيه وغيرهما من مصنفات أئمة السنة من الإقتصار على الصلاة فقط وقال قبله استدل بحديث كعب وغيره على أن أفراد الصلاة عن التسليم لا يكره وكذا العكس لأن تعليم التسليم تقدم قبل تعليم الصلاة هـ نقله (ح) قوله (قال الأجهوري الخ) هذا مقابل لما ذكره الشيخ زروق والأوضح أن لو أتى بالواو قبل قال كما عند (جس) ليفيد المخالفة من أرل وهلة وقوله مقتصرين على الخ يعني وذلك يدل على عدم كراهة أفراد الصلاة وقوله فالصلاة أولى أي لأنها واجبة اتفاقاً في الجملة بخلاف السلام ففي وجوبه تردد وإن كان الأفضل الجمع بينهما قال ابن الجزري في مفتاح الحصن وأما الجمع بين الصلاة والسلام فهو الأولى لقوله تعالى (صلوا عليه وسلموا تسليماً) ولو اقتصر على أحدهما جاز من غير كراهة هـ قال (جس) وتنشئ الكراهة على القول بها بكتب الصلاة ونطقه بالسلام وعكسه هـ وفي (ح) مانصه: مسألة قال ابن ناجي أول شرحه على المدونة أفنى بعض برد كتب الحديث إذا لم يوجد فيها الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وذكر السخاوي أن نسخة من التمهيد لابن عبد البر تعتمد صاحبها ترك الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم فنقص ذلك كثيراً من ثمنها باعها ببخس ولم يرفع الله لناسخها علماً بعد وفاته مع أنه كان يحسن بابا

لم يذكره افراد السلام فالصلاة أولى (مسألة) من قال اللهم صل على محمد عدد كذا فقال ابن عرفة له أكثر من ثواب المرة ودون ثواب من صلى ذلك العدد تفصيلا ومحمد أشهر أسماء نبينا صلى الله عليه وسلم منقول من اسم مفعول حمد المضعف للمبالغة فيكون محمد أبلغ من محمود سماه به جده

من العلم هـ . قوله (فقال ابن عرفة) قال الآبي عقبه ويشهد له حديث من قال سبحان الله عدد خلقه إلخ من حيث دلالاته على أن التسميع بهذا اللفظ له مزية وإن لم تكن له فائدة هـ وقال الشيخ زروق في قواعده وفي تحصيل ذكر جامع لعدد نحو سبحان الله عدد خلقه على ما هو به مع تضعيفه أو دونه أو لغوه أقوال ورجح بلا تضعيف وقال في بعض شروحه على الحكم في القول الأول هو أولى بالكرم وبالثاني هو الظاهر في الاعتبار ثم قال وقد يقال أن ذلك قد يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال فالذي يمنعه العجز والضرر ليس كالذي يمنعه الشغل والعلم والذي يمنعه ذلك ليس كالمؤثر لذلك على نعت الغفلة المجردة هـ نقله في شرح الدليل قلت وهذا كله في غير الصلاة التي ورد فيها عن بعض الأكابر عدد مخصوص فيبقى على ظاهره عملا بحسن النية وقد يكون باخبار من النبي صلى الله عليه وسلم كصلاة السكامل وصلاة الفاتح ونحوهما . قوله (ومحمد إلخ) لما فرغ من المسائل المتعلقة بالصلاة والسلام شرع في الكلام على الاسم الشريف وذكر عقب ذلك مسألتين وأعلم أن الله تعالى سمى نبيه بأسماء كثيرة في كتبه وعلى السنة الانبياء وأمه جمع أبو عمر الزناتى منها مائتين وواحدا وتبعه الجزولي وذكر في المواهب ما يزيد على الأربعمائة ورتبها على حروف المعجم وحكى ابن العربي عن بعض الصوفية أنه قال لله ألف اسم وللنبي صلى الله عليه وسلم ألف اسم هـ فقول من قال أنهاها ابن العربي إلى ألف اسم ليس على ما ينبغي وقول ذلك البعض لله ألف اسم هذا بحسب اطلاعه ومشاهدته وإلا فأسماءه تعالى مثل كالاته وكالاته لانهاية لها فلا تنحصر في عدد كما قاله سيدي عبدالعزيز الدباغ انظر الابريز . قوله (أشهر أسمائه) قال بعضهم هو أشهر الأسماء عند العالمين والأزهار عند السامعين وأشوقها للصلاة والسلام على سيد المرسلين هـ ويليه في الشهرة أحمد . قوله (المضعف) أي المكرر العين لأن الثلاثي تكرر عينه لقصد المبالغة وأما ما كانت عينه ولامه من جنس واحد فيقال له عند أهل التصريف المضاعف بالالف لا المضعف فأصل محمد محمود من حمد مخففا مبنيًا للمفعول ثم ضعف فصار حمد بالتشديد واسم المفعول منه محمد ثم نقل وجعل علما على نبينا صلى الله عليه وسلم لتكرار الحمد له مرة بعد مرة . قوله (أبلغ من محمود) أي لأنه مأخوذ من حمد المخفف كما مر

عبدالمطلب في سابع ولادته لموت أبيه وهو حمل على الأصح لما أخبرته به أمه من أنها أتيت وهي بين النائمة واليقظة قليل لها هل شعرت بأنك حملت بسيد الأنام ثم قيل لها سميه محمدا ولما رأى في نومه أن سلسلة فضة خرجت من ظهره لها طرف في المشرق وطرف في المغرب وطرف في السماء وطرف في الأرض فقسرت له بمولود يخرج من صلبه يتبعه أهل المشرق والمغرب ويحمده أهل السماء والأرض ولهذا سماه محمدا وقيل له لم سميت ابنك محمدا وليس من أسماء قومك

قوله (سماه جده الخ) المسمى له حقيقة هو الله تعالى وأظهر ذلك على يد جده وأمه وألهمهما ذلك ففي حديث أنس عند أبي نعيم أن الله تعالى سماه محمدا قبل أن يخلق الخلق بألفي عام وروى أبو محمد مكي والسمرقندي وغيرهما أن آدم عليه السلام لما وقع منه ما وقع قال اللهم بحق محمد اغفر لي خطيئتي ويريى تقبل توبتي فقال الله له من أين عرفته فقال رأيت في كل موضع من الجنة مكتوبا لا إله إلا الله محمد رسول الله فعلبت أنه أكرم الخلق عليك فتاب عليه . قوله (وهو حمل) يفتح الحاء قال ابن السكيت الحمل بالفتح ما كان في بطن أو على رأس شجرة وبالكسر ما كان على ظهر أو رأس قال الأزهري وهذا هو الصواب وقول الأصمعي ه مختار وقال في (ق) الحمل بالكسر ما حمل ثم قال والحمل أى بالفتح ما يحمل في بطن من الوالد ثم قال والحمل ثمر الشجر ويكسر أو الفتح لما بطن من ثمره والكسر لما ظهر أو الفتح لما كان في بطن أو على رأس شجرة والكسر لما على ظهر أو رأس أو ثمر الشجر بالكسر ما لم يكبر فإذا كبر فبالفتح ه ولا بن المرحل

والحمل للظهر بكسر الحاء والحمل للبطن من النساء

والحمل والحمل معاً للشجر لأنه حمل وحمل فاشعر

ودليل ما ذكره (ث) ما في المستدرک عن قيس بن مخزومة رضى الله عنه توفي أبو النبي صلى الله عليه وسلم وأمه حبلی قال على شرط مسلم وأقره الذهبي وقال البرزنجي في مولده ولما تم لحمله شهران على مشهور الأقوال المروية توفي بالمدينة المنورة أبوه عبد الله وكان قد اجتاز بأخواله بنى عدى من الطائفة النجارية ومكث فيهم شهرا سقيما يعانون سقمه وشكواه . قوله (ولما رأى الخ) ذكر ابن اسحاق القصة مبسطة ونقلها أهل السير ونظمها سيدي العربي الفاسي في سيرته وفي القصة أن تلك السلسلة عادت كأنها شجرة على كل ورقة منها نور وإذا أهل المشرق والغرب يتعلقون بها وقد ذكرنا ذلك في حاشيتنا على مولد البرزنجي يسر الله

قال رجوت أن يحمد في السماء والأرض وقد حقق الله رجاءه فسمى صلى الله عليه وسلم محمدا باعتبار كثرة حمد الخلق له وأحمد باعتبار كثرة حمده لربه قال السهيلي وغيره وأحمديته سابقة على محمدية لأن أول ما خلق نوره فسجد لله سبعمائة عام وذلك حمد منه لربه ثم عرف به خاصته وهم الملائكة فحمدوه وكذا لما ظهرت ذاته وقع على الأرض ساجداً رافعاً أصبعه كالمنتهل وذلك حمد منه ثم جاء بالهدى والحق فحمدته أتباعه وكذا في الآخرة يسجد تحت العرش ويحمد به بمحمد يلهمه إياها فيشفعه فيحمدته أهل الموقف فأحمديته سابقة في الدارين ومن ثم ورد اسمه أحمد في الكتب السابقة كقول عيسى اسمه أحمد وقول الله لموسى تلك أمة أحمد. واسمه محمد في آخر الكتب وهو القرآن واسم أحمد أظهر في معنى المحبة واسم محمد دال على المحبوبة ومن ثم كان ألد وأشوق للصلاة عليه وفيه مادة مح أي أهلك ومد أي بسط لأنه أهلك الباطل ودمره وبسط الحق ونشره (ش) قال

محمداً محاً إله بنوره عباداً طغوا في الكفر دينهم الكفر
ومد لنا الإسلام طراً فلم يزل به النصر والتكين والبشر والظفر

جمعها (قوله قسمي الخ) يعني أنه اشتق له من الحمد اسمان أحدهما يفيد المبالغة في المحمودية وهو محمد والآخر يفيد المبالغة في الحمادية وهو أحمد قوله (وأحمديته سابقة الخ) نحوه في الشفا وقال ابن القيم بسبقية محمد واستدل بأن تسميته في التوراة ما ذا وما ذا وقال شراحها من مؤمنى أهل الكتاب معناه محمد وإنما سماه أحمد عيسى عليه السلام فتسميته به وقعت متأخرة عن تسميته بمحمد في التوراة ومتقدمة على تسميته به في القرآن ف وقعت بين التسميتين قال الشامي وردت آثار تشهد له ووجهه بأن محمدية دالة على محبويته وهي سابقة قال بعضهم ويجمع بين القولين بأن الأول باعتبار الخلق والثاني باعتبار الخالق (سبعماية عام) وعند بعضهم سبعة آلاف عام قدر عمر الدنيا من حين خلق آدم (قوله ومن ثم ورد اسمه أحمد الخ) بل كذلك محمد كما تقدم عن ابن القيم وقال عقب مامر عنه وقد علم أن هذين الاسمين صفتان في حقه والوصفية لا تنافي العلمية فعرف عند كل أمة بأعرف الوصفين عندها وذكر عن كعب الأحماس أن اسمه يختلف باعتبار الأنس والجن والملائكة والوحش والطيور وغير ذلك وقد نقلنا ذلك في حاشيتنا على المولد للبرزنجي. قوله (أظهر الخ) يعني أن أحمد وإن كان فيه أيضاً معنى المحبوبة من حيث اجتذا به إليه تعالى واستعماله في خدمته وحمده فمعنى المحبة فيه أظهر أي محبته لربه وكذلك محمد

وفي اسمه حروف بحساب الجمل اذا بسطت عدة الرشل لجمعه ما افترق فيهم وخلق الله آدم وذريته على شكل كتابة اسمه صلى الله عليه وسلم تذييها على أنه المقصود من النوع الانساني فالميم الأولى الرأس والحاء اليدان لأنه كان لها في الخط القديم جناحان فوق السطر وتحت الميم الثانية البطن والدال الرجلان قال

له اسم صور الرحمن ربي خلائقه عليه كما تراه
له رجل وفوق الرجل بطن وتحت الرأس قد خلقت يده

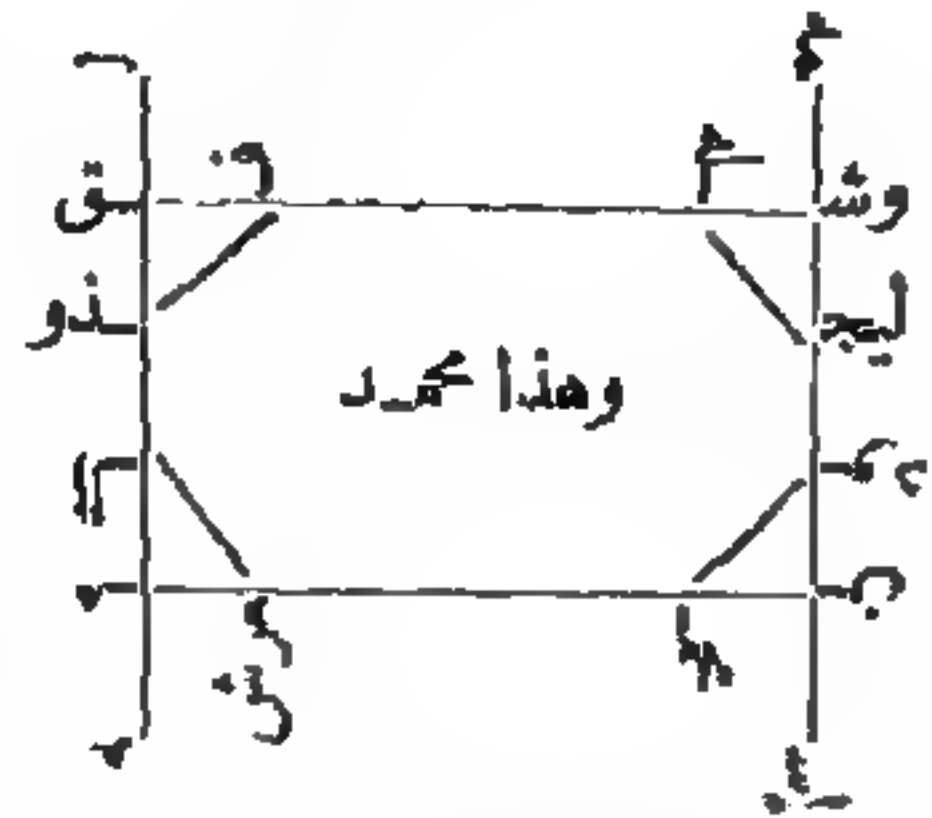
فانه وان كان دالا على محبة الله تعالى ومحبة خلقه له فيدل بالالتزام على محبة صلى الله عليه وسلم لربه لأنها تابعة لمحبة الله تعالى ولذا قال ابن عباد في طالعة شرح الحكم في حق الأولياء اللهم إنا توصل إليك بحبهم فانهم أحبك ولم يحبك حتى أحببتهم فحبك إياهم وصلوا إلى حبك ونحن لم نصل إلى حبهم فيك إلا بحفظنا منك فتم لنا ذلك حتى نلقاك يا أرحم الراحمين . قوله ﴿ وفي اسمه الخ ﴾ قال (ز) على المواهب في تعداد خصائص هذا الاسم وأنه يخرج منه بالضرب والبسط عدد المرسلين ٣١٣ لأن الميم إذا كسرت فهي م ي م والحرف المشدد بحرفين فهي ثلاث ميمات بمائة وسبعين ودال بخسمة وثلاثين والحاء بثمانية بلا تكسيره وبسطها ابن زكري مقصورة فتكون تسعة جريا على القول بأن الرسل ٣١٤ ولك أن تجعلها ممدودة بزيادة الهمزة فتكون عشرة جريا على القول بأنهم ٣١٥ وكلام (ش) محتمل للأقوال الثلاثة قوله ﴿ وخاق الله آدم الخ ﴾ قيل ولا يدخل أحد النار من يستحقها إلا بمسوخ الصورة إكراماً لصورة اللفظ . قوله ﴿ كثيرة ﴾ قال (ز) على المواهب ومنها أنه لا يصح إسلام كافر إلا به وتعيين الاتيان به في التشهد عند قوم فيهما وأن سفينة نوح جرت به وأن آدم يكنى به في الجنة دون سائر بني هـ ومنها أنه على أربعة أحرف موافقة لاسم الجلالة وأنه مشتق من اسمه تعالى المحمود كما أشار له حسان بقوله

وشق له من اسمه ليجمله فذوالعرش محمود وهذا محمد

وقيل البيت لعمه أبي طالب فتوارد حسان معه أو ضمنه شعره وذكرته في شرح نظم المقدمات أن من كتب هذا البيت في ورقة وعلقه على من تعسرت ولادتها وضعت في الحال وصفة كتابته

وأسرار هذا الاسم كثيرة (مسألة) في التسمية بمحمد أقوال المنع وهو مقتضى قول عمر لمن تسمى به لا أسمع محمدا يسب بك أبدا والاباحة والندب وهما قولان في معنى الأمر في حديث تسموا باسمي ولا تكنوا بكنيتي والندب أقوى لخبر شريح أن لله ملائكة سياحين عيادة كل دار فيها

هكذا



قوله (مسألة) لما تكلم على الاسم الشريف بحسب ما تيسر له ذكر مسألتين تتعلق به . قوله (وهو مقتضى الخ) أى الظاهر منه كما عبر به ابن مرزوق على البردة وسبب قول سيدنا عمر لذلك أنه سمع رجلا يسب رجلا اسمه محمد فنهى عن التسمية به وكتب الى الأقطار بالنهاى عن

التسمية به وهذا ظاهر في المنع ثم بلغه اقراره صلى الله عليه وسلم على التسمية فرجع عن ذلك وحيث قال قول بالمنع ضعيف نعم ينبغي تنزيه من تسمى به عن السب في الجامع الصغير تسموا أولادكم محمدا ثم تلغونهم ولذا اختار بعضهم تغييره بفتح الميم الأولى مثلا كما يأتي قوله (تسموا باسمي الخ) أخرجه في الجامع الصغير ونسبه للإمام أحمد و (خ) و (م) والنسائي وابن ماجه عن أنس بن مالك وهو يرد على من قال بالمنع ودلالته على الندب أقوى . قوله (ولا تكنوا) بفتح التاء الفوقية والكاف وتشديد النون وحذف إحدى التاءين أو بسكون الكاف وضم النون وقوله بكنيتي أى الخاصة وهى أبو القاسم قال المناوى فيحرم التكنى بها لمن اسمه محمد وغيره في زمنه وبعده على الأصح عند الشافعية . وسبب هذا الحديث ما في (ش) من قول الرجل لم أعنك يا رسول الله وفي الجامع الصغير أيضا تسموا بأسماء الأنبياء وأحب الأسماء إلى الله تعالى عبد الله وعبد الرحمن وأصدقها حارث وهمام وأقبحها حرب ومرة ونسبه للبخارى في الأدب المفرد وأبي دواد والنسائي . قوله (لخبر شريح) قال شهاب بضم السين وفتح الراء وياء مثناة وجيم وصحفه بعضهم بشين معجمة وحاء مهملة وهو غلط وهو أبو الحارث البغدادي امام المحدثين توفي سنة خمس وثلاثين ومائتين وروى له مسلم والبخارى . ونحوه لابن ساطان . قوله (عيادة الخ) في نسخة من الشفا عيادتها بالضمير أى زيادة تلك الجماعة من الملائكة السياحة . تفقدها من عاد

أحمد أو محمد أكراما لمحمد صلى الله عليه وسلم وخبر جعفر الصادق ينادى يوم القيامة ليقيم من اسمه محمد لكرامة اسمه وفي لفظ ينادى يا محمد فيرفع رأسه كل من في المواقف اسمه محمد فيقول الله أشهدكم أني قد غفرت لكل من اسمه على اسم محمد نبي وخبر الحسن البصري أن الله تعالى يوقف العبد اسمه أحمد أو محمد فيقول أما استحييت تعصيتي واسمك اسم حبيبي فينكس رأسه حياء ويقول اللهم اني قد فعلت فيقول الله يا جبريل خذ يد عبدي فأدخله الجنة فاني أستحي أن أعذب بالنار من اسمه اسم حبيبي ومنهم من استحسن ضم الميمين أو فتحهما صيانة للاسم الشريف عن السب ونحوه وأما التكنية بكنيته فمن مانع لها للنهي وهو مقتضى قول الانصاري الذي سمي ولده القاسم لانكنيك أبا القاسم ولا تتعمك بذلك عينا ومن يحيز لها بعد وفاته عليه السلام لأن أصل النهي أن مناديا نادى يا أبا القاسم فالتفت المصطفى فقال لم أعنك يا رسول الله وذلك متف بعد وفاته صلى الله عليه وسلم ومقتضى بعض الأحاديث أن المنهى عنه إنما هو تكنية من اسمه محمد بأبي القاسم بخلاف أفراد أحدهما (مسألة) استعمال لفظ المولى والسيد في الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم حسن وإن لم يرد في الصلاة لورود أناسيد العالمين رواه الحاكم وصححه وأناسيد ولد آدم ولا يفر

يعود إذا زار ورجع للزيارة وفي نسخة عبادتها بالوحدة ففيه مضاف مقدر أي حفظ أو دخول كل دار ونحوه ثم إن هذه الأخبار التي ذكر (ش) ونحوها قال بعضهم إنها موضوعة وأصح ما ورد في ذلك من الأحاديث ما ذكرناه بقوله (ومنهم الخ) أي كشيخ الشيوخ سيدي عبد القادر القاسمي حيث سمي ولده بمحمد بفتح الميم قال في جامع المعيار أن التسمية بمحمد إنما هي بضم الميم الأولى وفتح الثانية على الموافقة للاشتقاق من الحمد وكذا أحمد وأما التسمية بضم الميمين أو بفتحهما فلعله من باب التغير صوتاً للاسم الشريف أن يسمى به غيره ه نقله م في كواقصر عليه ونقله أيضاً العلي في نوازله ونقل قبله عن ابن هرون قال كان بعض الأسيان لا يسمى أولاده إلا بأحمد لأن الناس لم يغيروه وكان له ثلاثة أولاد كل واحد اسمه أحمد وهذا البعض هو الشيخ زروق ونقل أيضاً جواباً لأبي القاسم ابن خجوا بالغ فيه في الاتكار على من يغيره نظماً ونثراً لكن المعول عليه ما في المعيار وعليه انفصل العلي بقوله (وأما التكنية بكنيته الخ) المنع هو مذهب الشافعية للحديث المتقدم والجواز مذهب المالكية وقوله بعض الأحاديث لا تجمعوا بين اسمي وكنيتي ذكره في الجامع الصغير قال العزيزي فيحرم عند الشافعية كما مر بقوله (وإن لم يرد في الصلاة) أي الواردة عن النبي صلى الله عليه وسلم حين قالوا له أما السلام عليك فقد

وطلب ابن عبد السلام تأديب من قال لا يقولها في الصلاة وان قالها بطلت فتغيب حتى شفع فيه فكأنه رأى أن تغيبه تلك المدة عقوبة له واختار المجد صاحب القاموس ترك السيادة في الصلاة والائتيان بها في غيرها قال الز بن عبد السلام ينبغي ذلك على الخلاف في أن الأولى امتثال الأمر أو سلوك الأدب من آثار محبته صلى الله عليه وسلم التي هي روح الإيمان (قل

عرفناه كما مر. قوله (لا يقولها في الصلاة) أي الشرعية ذات السجود والركوع ولعله قاسها على تعمد الكلام الأجنبي في الصلاة لعدم ورودها في لفظ التشهد وهو قياس فاسد وكان صاحب (ق) لاحظ هذا المعنى إلا أنه لم يبالغ مبالغة هذا القائل فاختر الترك في الصلاة فقط وأما خبر لا تسيدوني في صلاتكم فموضوع كما قاله السيوطي. قوله (أو سلوك الأدب) هذا هو الراجح وهو الذي فعله أبو بكر رضي الله عنه لما قال له النبي صلى الله عليه وسلم وهو متقدم بالناس في الصلاة أثبت مكانك فقال ما كان لابن أبي قحافة أن يتقدم بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذا سيدنا علي في صلح الحديبية لما أمره بمحو رسول الله لامتناع المشركين من كتابتها فتمال لأحواها أبدا ولم يعاتب واحدا منهما على مخالفة أمره وحكى عن العارف بالله سيدى محمد بن القطب مولاي عبد الله الشريف الوزاني أنه كان يقرأ دلائل الخيرات بالجامع الكبير من القصر وهو يتبع روايات الكتاب يخرج له النبي صلى الله عليه وسلم من الحائط وقال له سيد ياولدى فالصواب ما قاله (ح) وجرى عليه عمل الناس اليوم فلا يتركها أحدا لضيق النظم كما فعل (ظم) قال العلى في نوازلها إذا تأملت ما مر ظهرك أن التردد إنما هو في زيادة السيادة في الصلاة أو التصلية الواردة عنه صلى الله عليه وسلم وأما في غير ذلك فلا بد من زيادتها اتفاقا ثم أعلم أن (ش) طرز هذا الشطر بأحدى عشرة مسألة ترجم لتسعة منها وأدرج مسألة اهداء الثواب فيما قبلها ومسألة الأخذ في التباعات فيما قبلها أيضا وأما مسألة فوائد الصلاة وثمراتها فلم يذكرها وإنما وعد بها وإن اعتبرتها كانت المسائل اثنتى عشرة مسألة وتزيدك بعون الله تعالى مسائل لا بد من التنبيه عليها الأولى الصلاة اسم مصدر لصلى كزكى قال الهلالى وهل يجوز أن يؤتى بالمصدر المقيس وهو التصلية كالتزكية وإن كان اللفظ مشتركا بين الانعام والاحراق نحو (وتصلية جحيم) لوضوح القرائن الدالة على التعظيم وهو الأظهر كما في عبارة كثير من الأئمة أو لا يجوز ولوا توضح المراد احتياطاً ونقل (ز) في شرح خطبة (خ) عن شهاب الدين أفندي الحنفى أنه قال من العجائب ما رأيته في شرح الخطاب عن بعضهم أن استعمال التصلية

موقع في الكفر وقريب منه قول بعضهم أنه لم يسمع ونحوه للسعد في التلويح وصاحب (ق) وهي دعوى باطلة دراية ورواية أما الأول فلا أنه مصدر قياسي وأكثر أهل اللغة لا يذكرون المصادر القياسية فيظن بعضهم عدمها وأما الثاني فقد ورد عن العرب وأثبتته ثعلب في أماليه وابن عبد ربه في العقد وأنشدوا عليه

تركت المدام وعزف الغنا وأدנית تصلياً وابتها

فإن قلت لفظ التصليّة موهّم فلنا منع قلت كذلك الصلاة وردت بمعنى الاحراق كما في (ق) وغيره وبمجرد شهرة أحدهما أمر سهل فلا ينتج المدعى ه ونقله أيضاً شارح الدليل مختصراً لكن الأولى تركه عند ارادة الدعاء أو الصلاة الشرعية أو الصلاة على النبي كما جرى به عمل الناس اليوم الثانية نقل الشيخ زروق في شرح الوغليسية عن ابن العربي أنه قال لا تجزى بلفظ غير مروي عن النبي صلى الله عليه وسلم ه وقال اتقى السبكي أحسنهما الكيفية الواردة في التشهد فمن أتى بها فقد صلى ييقين وكان له الثواب الوارد ييقين ومن صلى بغيرها فهو في شك لأنهم قالوا كيف نصلي عليك فقال قولوا اللهم صل إلح ووسع غيرهم الدائرة لاختلاف الروايات في الكيفية المأمور بها مع ما ورد عن السلف من قولهم صلى الله عليه وسلم ونحو ذلك حتى يكاد أن يكون من قبيل الاجماع على سعة القول فيها الثالثة اختلف في فضل كفياتها على أقوال وفي ذلك دليل على أن الأمر فيه سعة والآكل ما علمنا صلى الله عليه وسلم على طريق الأولى والأفضل أن يلتزم فيها وفي الأذكار والدعوات ما ورد عنه صلى الله عليه وسلم على طريق الأولى والأفضل وذكر في الشفا الصلوات الواردة ونقلها الجزولي في الفصل الأول الرابعة ذكر شيخنا المحشي هنا كفييات جاءت عن بعض الأكابر كصلاة الفاتح والصلاة المنجية أي صلاة تنجينا بها من جميع الأهوال إلح وهما في دلائل الخيرات والمشيشية وذكر عن الشيخ أحمد مكّي في فهرسته أنها تقرأ ثلاث مرات في اليوم مرة بعد صلاة الصبح ومرة بعد صلاة المغرب ومرة بعد صلاة العشاء وأن في ذلك من الأسرار والأنوار ما لا يعلمه إلا الله تعالى ويحصل بها المدد الإلهي والفتح الرباني ولا يزال قارئها مشروح الصدر ويسر الأمر محفوظاً منصوراً على جميع الأعداء ه إلح وذكر غيرها من الصلوات فانظره إن شئت ويأتى لنا إن شاء الله تعالى بعضها في فضل الهيئلة عند الكلام على القدية الخامسة هل كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي على نفسه أم لا الجواب نعم روى الامام أحمد وأبو يعلى والترمذي وحسنه عن فاطمة الزهراء رضي

لَأَسْأَلَكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا (الامودة في القربى) الله الله في أصحابي فمن أحبهم فبحبي أحبهم الحديث

الله عنها أنه كان إذا دخل المسجد قال صلى الله على محمد وسلم ثم قال اللهم اغفر لي ذنوبي وافتح لي أبواب رحمتك وإذا خرج قال صلى الله على محمد وسلم اللهم اغفر لي ذنوبي وافتح لي أبواب فضلك وأصله في حديث مسلم ه من ابن سلطان وذكر في الشفا حديثهما في آخر القسم الثاني بروايات السادسة قال الشنوائى هل مطلوية الجمع بين الصلاة والسلام خاصة بنينا أوله ولغيره من الأنبياء ومقتضى مامر عن ابن ناجي في حكم الصلاة على الأنبياء استقلالاً اختصاه به ه نقله (ز) في شرحه على العزية السابعة حكى ابن عرفة في تفسير قوله تعالى ﴿وسلموا تسليماً﴾ عن شيخه ابن عبد السلام أنه كان يقول إن المصلي على النبي لا يأتي بالتأكيد وهو تسليماً لأنه ليس المقصود إخبار الغير بل هو إنشاء وكان معاصره الزهري يقول بزيادتهما كما في الآية نقله في شرح الدليل وجرى عمل الناس على ما قاله الزهري وأن الإنسان مخير في ذلك الثامنة هل كانت الأمم الماضية متعبدة بالصلاة على أنبيائهم أم لا قال القسطلاني لم ينقل لنا ذلك ولا يلزم منه عدم الوقوع ه فهذه مسائل ثمانية زيادة على ما ذكره (ش) . قوله ﴿من آثار﴾ أى علامة محبته أخرج الترمذى وحسنه والطبرانى عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (أحبوا الله لما يغدوكم من نعمه وأحبوني لحب الله وأحبوا أهل بيتي لمحبتى) وأخرج الامام أحمد والترمذى وصححه والحاكم عن المطلب بن أبي دبيعة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (والله لا يدخل قلب امرئ مسلم إيمان حتى يحبهم الله ولقرايتهم منى) والآحاديث في هذا كثيرة وللسيطوطى رحمه الله تعالى تأليف سماه إحياء الميت بفضائل أهل البيت ذكر فيه أربعة وأربعين حديثاً . قوله ﴿التي هي﴾ أى حبة النبي صلى الله عليه وسلم ﴿روح الإيمان﴾ أى أصله روى الشيخان . (لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده وولده والناس أجمعين) وفي صحيح ابن خزيمة . من أهله وماله . قوله ﴿قل لا أسألكم عليه أجراً﴾ أخرج جماعة عن ابن عباس رضى الله عنهما لما نزلت هذه الآية قالوا من قرابتك الذين وجب علينا مودتهم . قال (على وفاطمة وولداهما اه) أى وماتناسل منهما كما تدل عليه أحاديث أخر . قوله ﴿الله الله الخ﴾ أى اتقوا الله والتسكير للتوكيد . وقوله ﴿فمن أحبهم﴾ حذف (ش) جملة منه وهى لاتتخذوهم غرضاً بعدى والغرض هو الذى يرمى بالسهم وهو المسمى فى عرفنا بالشارة والمعنى لاترموهم بالقبيح كما يرمى الغرض

إياكم والصلاة البتراء فقل ما هي قال الصلاة على دون أهل لكن المعروض الصلاة عليه خاصة
(وآله) أصل آل عند سيبويه أهل فأبدلت الهاء همزة ثم الهمزة ألفاً لتصغيره على أهل وعند
الكسائي أول بفتح الواو قلبت ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها لتصغيره على أويل قال سمعت اعرابياً
فصيحا يقول آل وأويل وأهل وأهيل وهو اسم جمع غلب اضافته الى عاقل ذي خطر فلا يقال

بالسهم وتمام الحديث ومن أبغضهم فيبغضى أبغضهم . والأحاديث في فضل الصحابة كثيرة
أيضاً أنظر الصواعق لابن حجر الهيتمي . قوله (لكن المفروض الخ) أي عند المالكية
وهو المشهور عند الشافعية والقولان معاً للشافعي كما مر . قوله (فأبدلت الهاء همزة) أي فصار
آل فان قيل فيه ابدال الخفيف ثقيل لأن الهمزة أثقل من الهاء والشأن العكس أوجب بأنه
يوصل الى الخفة لأن الهمزة لا تقر ساكنة بعد همزة أخرى بل يجب إبدالها حرف مدولين
من جنس حركة ما قبلها . قال في الألفية

ومداً أبدل ثاني الهمز من كلمة ان يسكن كما أثر واتمن

وأما ابدال الهاء ألفاً ابتداء فلا نظير له . قوله (لتصغيره) أي لأن التصغير يرد الأشياء
الى أصولها لكن استدلل الكسائي على منعه بالتصغير أيضاً وفي (ق) أنه يصغر على أهل
وأويل (وح) فلا دليل فيه لأحدهما وقال الهلالي سمع تصغيره على أهل وعلى أويل وذلك
يدل على أن عينه هاء عند بعض العرب وواو عند بعضهم . قوله (أول الخ) ورجع باطراد
هذا البديل وقوله سمعت الخ يعني أن أويل تصغير لآل وأهيل تصغير لأهل هذا مراده وسيبويه
يقول أهل تصغير لها ولم يثبت عنده أويل ونقل بناني شارح خطبة الألفية عن الزناتي أنه قال
ما قدمناه هو المطروق بين الناس وأنكر بعضهم أن يكون أصله أهل وإنما هي دعوى بلا دليل
بل هما كلمتان أهل وآل لأن أهل اللغة إنما ذكروا آل في فصل الواو بعد الهمزة فيكون
أصله أول وقد أشار الى هذا أبو شامة في شرح الشاطبية وقال ابن عطية عند قوله تعالى
(الا آل لوط) الآل الذي يؤول أمرهم الى المضاف اليه كذا قال سيبويه وهو نص في أن لفظة
آل ليست لفظة أهل كما قاله النحاس هـ . قوله (وهو اسم جمع) أي لا واحده من لفظة كما هو الغالب
فيه وقوله الى عاقل أي ومن غير الغالب آل البيت وقول عبد المطلب آل الصليب وزاد الشهاب
في شرح الشفاء مذكر ونقله الشمني وقوله ذي خطر بفتحين أي شرف لأنه يدل على التعظيم
قال المناوي وهل اختصاصه بالتعظيم مستفاد من الوضع اللغوي أو خصوص التركيب أو من

آل الحجام والاسكاف أى الصانع وأما أدخلوا آل فرعون فتهكم أولشرفه فيهم وغلب إضافته إلى الظاهر حتى زعم الزيدى أن إضافته إلى الضمير من لحن العامة والصحيح أنه عربى قال عبد المطلب وانصر على آل الصليثب وعابديه اليوم آلك

وآله صلى الله عليه وسلم بنو هاشم على مشهور مذهبنا أو والمطلب على الآخر ورجح قال المحلى

الاستعمال البلاغى أو من العرف هـ . قوله (الاسكاف) قال فى المصباح الاسكاف الخراز والجمع أساكفة ويقال هو عند العرب كل صانع هـ . قوله (وأما أدخلوا الخ) هذا من غير الغالب (وح) فلا يحتاج إلى جواب كما لا يحتاج إلى قول بعضهم فى قول عبد المطلب آل الصليب أنه نزله منزلة العاقل حيث عبده لأن هذه القيود كلها أغلبية فإن تخلف قيد فهو من غير الغالب قوله (حتى زعم الزيدى الخ) أصله للكسائى قال البطلوسى فى كتابه الاقتضاب ذهب الكسائى إلى منع إضافته للضمير فلا يقال آله بل أهله وتبعه النحاس والزيدى وليس بصحيح إذ لا قياس يعضده ولا سماع يؤيده هـ وتبع الكسائى أيضاً المبرد كما ذكره الشهاب . قوله (قال عبد المطلب) أى جد النبى صلى الله عليه وسلم لما جاء الحبشة إلى هدم الكعبة وقوله آلك أى أهل بيتك قال فى المصباح الآل أهل الشخص وقرابته وقد أطلق على أهل بيته وعلى الاتباع هـ وقال الآخر أنا الفارس الحامى حقيقة والذى وآلى كما تحمى حقيقة آلك

فأضافه إلى الضمير مرتين فى بيت واحد . قوله (على مشهور مذهبنا) وهو قول مالك وأكثر أصحابه منهم ابن القاسم وقوله أو المطلب هذا مذهب الشافعى وهو قول راجح عندنا (خ) وعدم بنوة لهاشم لا المطلب وفى نسخة والمطلب وهو شقيق لهاشم وأمه من بيت بنى مخزوم ومن ذريته الإمام الشافعى قال ابن قتيبة فى كتابه المعارف وأما عبد مناف فولده هاشم والمطلب وعبد شمس ونوقل وأبو عمرو وهذا الأخير لا عقب له هـ وفيما فوق بنى هاشم وبنى المطلب إلى غالب قولان فقال أشهب أنهم من الآل وقال ابن القاسم ليسوا منهم وهو المشهور قال (ح فى ك) وأما ما فوق غالب فليسوا بآل هـ ونحوه فى الجواهر وظاهره اتفاقاً وذكر ابن سلون الخلاف فى ذلك ثم تخصيص الآل بما ذكر شرعى ومعناه فى اللغة تقدم ونخصت الخلفية فرقا خمسة أشار الزناتى إلى أصولها بقوله

على وعباس عقيل وجعفر وحمة هم آل النبى بلا نكر

ودليل ما فى مسلم والنسائى عن زيد بن أرقم (قال قام رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أذكر كم الله

لأنه صلى الله عليه وسلم قسم سهم ذوى القربى بينهم دون بنى عمهم عبد شمس ونوفل مع سواهم له رواه البخارى وقال ان هذه الصدقات انما هى أوساخ الناس وانها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد رواه مسلم وقال لا أحل لكم أهل البيت من الصدقات شيئاً ولا غسالة الأيدي ان لكم فى خمس الخمس ما يكفيكم أو يغنيكم رواه الطبرانى هـ فمفاد هذه الأحاديث أن الآل هم الذين تحرم عليهم الصدقة والذين تحرم عليهم الصدقة هم المستحقون لسهم ذوى القربى أى خمس الخمس والذين يستحقون

فى أهل بيتي ثلاثاً فقيل لزيد ومن أهل بيته قال من حرم عليهم الصدقة قيل ومن هم فقال آل على وآل عقيل وآل جعفر وآل العباس وآل حمزة هـ فمن اعترض على ناظم البيت بأن كلامه قاصر يعنى لا يشمل جميع الآل لم يصادف الصواب وكل فرقة من هذه الفرق يطلق عليها الإشراف فى العرف القديم والواحد شريف وتخصيص الشرف بأولاد الحسن والحسين عرف حادث وهذا من حيث الحكم عليهم بأنهم آل وأما من حيث كون أولاد الحسن والحسين بضعة من رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يوازيهم أحد وهو محمل ما ورد فى فضلهم ويرحم الله القائل

أقول قولاً حسناً قلته ما النفس فيما قلته آثم

لكل شئ جوهر خالص وجوهر الخلق بنو فاطمة

قوله (ورجح) يعنى بما ذكره المحلى ورجح أيضاً بأن بنى هاشم وبنى المطلب لم يفرقوا فى جاهلية ولا فى اسلام بخلاف بنى عمهم عبد شمس ونوفل كما قال النبي صلى الله عليه وسلم لعثمان وجبير بن مطعم لما سألاه عن سبب تخصيص سهم ذوى القربى بالاولين دونهم . قوله (أوساخ الناس) أى شبيهة بالماء الذى طهرت به الأعضاء وتعلقت به الأوساخ لأن الزكاة طهرة للمال ولصاحبه قال تعالى (خذ من أموالهم صدقة الآية) . قوله (ولا غسالة الأيدي) بالنصب معطوف على محذوف أى لا قليلاً ولا كثيراً ولا غسالة الأيدي كناية عن الشئ القليل ويحتمل جره عطفاً على الصدقات عطفاً تفسير وهو أولى وأوفق لما قبله لأنها كالغسالة . قوله (ان الآل هم الذين الخ) دليله الحديث الثانى نصاً والثالث بناء على أن أصل آل أهل ولهذا سكنت عنه محشى ميارة وقوله والذين تحرم الخ دليله الحديث الثالث . قوله (والذين يستحقون الخ) دليله الحديث الاول فكل حديث دليل لمقدمة قال العلامة العطار ولا بد فى كل مقدمة من التقييد بالقراءة لتلا يتنقض بالاعتبار فمن يستحق جنس الخمس لموجب آخر غير القراءة هـ قلت لاشك أن موضوع الكلام فى أقاربه المؤمنين فلا يحتاج لذلك القيد كما لا يحتاج الى التقييد بالإيمان . قوله (قياس اقتزاني الخ)

ذلك بنوهاشم والمطلب وهو قياس اقتراني مركب ينتج الآل هم بنوهاشم والمطلب وقيل آله أتقياء أمته وقيل جميع المؤمنين قال الشيخ يحيى الشاوي الحق توسيع الدائرة هنا بخلاف الزكاة

وهو الذي دل على النتيجة بالقوة كافي السلم وغيره سمي بذلك لاقتران حدوده واتصال بعضها ببعض من غير فصل بأداة استثناء بخلاف الاستثنائي. والمركب عندهم ما ألف من مقدمات تنتج مقدمتان منه بنتيجة وتلك النتيجة مع مقدمة أخرى تنتج نتيجة أخرى وهكذا الى أن يحصل المطلوب وذلك اذا كان القياس المنتج للمطلوب تقتقر مقدماته أو أحدهما الى الكسب بقياس آخر ثم كذلك الى أن ينتهي الكسب الى البديهيات والمسلمات وتقديره هنا أن تقول آله هم الذين تحرم عليهم الصدقة ومن تحرم عليهم الصدقة هم الآخذون لخمس الخمس ينتج آله هم الآخذون الخ فتجعل هذه النتيجة صغرى لقياس آخر وتضم اليها كبرى فتقول آله هم الآخذون لخمس الخمس والآخذون له هم بنوهاشم والمطلب ينتج آله هم بنوهاشم والمطلب وهو المطلوب ودليل هذه المقدمات الأحاديث المذكورة . قوله (أتقياء الأمة) أخرج الطبراني في الأوسط بسند ضعيف عن أنس مرفوعاً آل محمد كل تقى واختاره بعضهم قياساً على الميت اذا ترك ما يورث فيورثه أقاربه والنبي صلى الله عليه وسلم انما خلف العلم والتقوى فمن حصل له شيء من ذلك فقد أخذ بنصيبه وأجيب بأن هذا معنى مجازي نحو سلسبان من أهل البيت أنظر شرح الدليل . قوله (وقيل جميع الخ) قال ابن العربي في العارضة وصغى اليه مالك وقال عبدالحق أعرف لسالك أن آل محمد كل من تبع دينه كما أن آل فرعون كل من تبعه هـ ولا شك أن هذين القولين لا معول عليهما في الزكاة وقسمة الخمس ولذا قال (جس) فيفهم من هذه الأقوال أن لآل استعمالين وأنه اختلف هل المراد به هنا الآل من جهة النسب أو الدين وعلى الثاني فهل المراد جميع المؤمنين أو الاتقياء فقط هـ . قوله (هنا) أى فى مقام الدعاء فيراد جميع المؤمنين ويكون قوله والمقتدى تخصيصاً بعد تعميم لمزيد الاعتناء أو الاتقياء وقوله والمقتدى تعميم بعد تخصيص والمراد مطلق الاقتداء ولو بالايمان فالآل واحد واختار الصبان التفصيل فان كان فى العبارة المدعوى بها ما يقتضى تفسير الآل بأهل البيت حمل عليهم نحو الذين أذهبت عنهم الرجس والاتقياء حمل عليهم نحو الذين ملأت قلوبهم بأنوارك وان خلت من القرينة حمل على الاتباع هـ وقال الخضرى وبقى ما اذا كانت محتملة للتعميم والتخصيص كما فى عبارة الالفية والاولى حماها على العموم هـ وفى عبارة (ظم) قرينة ترجح الحمل على أهل البيت وهى عطف الأصحاب والمقتدى على الآل مع حصول التعميم لأن المراد

فعلى اختلاف الفقهاء ((وصحبه)) اسم جمع لصاحب مراد به الصحابي وهو من اجتمع مؤمناً بمحمد

مطلق الاقتداء كما مر . قوله ((اسم جمع الخ)) هذا مذهب سيويه وهو التحقيق لأنه ليس من
أبذية الجمع وقال الأخفش جمع لصاحب كركب وراكب . قوله ((مراد به الصحابي)) أى
الذى هو أخص من مطلق صاحب لأن الأول تسمية حادثة فى الاسلام وليس فى قديم اللغة وإنما
الذى فيه صاحب وهو من طالت عشرته مع غيره . قوله ((وهو من اجتمع الخ)) أى ولوقبل
الانذار ليدخل ورقة بن نوفل ولذا عده جماعة من الصحابة وأما من اجتمع معه قبل البعثة
مؤمناً بأنه سيبعث كبهيرا الراهب فنظر فيه ابن حجر فى الاصابة قال وهل يدخل من لقيه وآمن
بأنه سيبعث أى لا يدخل محل احتمال اهـ ووجهه ابن أبى شريف بأنه لم يكن (ح) نبياً فملاقيه
لم يلق نبياً لكن هو نبي عند الله تعالى فيخرج بالاعتبار الأول ويدخل بالاعتبار الثانى وجزم
ابن حجر فى ترجمته بخروجه فقال فى القسم الرابع فىمن ذكر غلطاً وإنما ذكرته فى هذا القسم
لأن تعريف الصحابي لا ينطبق عليه وهو مسلم لقي النبي صلى الله عليه وسلم مؤمناً فيخرج من
لقيه مؤمناً قبل البعثة هـ وقال فى تعريف الصحابي ويدخل فى قولنا مؤمناً به كل مكلف من
الجن والانس فيتعين ذكر من حفظ اسمه من الجن الذين آمنوا به هـ أى بكن نصيين وقال
فى ترجمة زوبعة الجنى لأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث اليهم قطعاً فمن عرف اسمه منهم لا يبق
التردد فى ذكره فى الصحابة هـ وقال وهل تدخل الملائكة محل نظر وقال بعضهم أنه يبنى على أنه هل
كان مبغوثاً اليهم أم لا وفى صحة هذا البناء نظر لا يخفى هـ الخ وجزم بعضهم بدخولهم قال لأن المراد
بالاجتماع اللقاء ولا يشترط فيه الظهور بين الناس نعم يشترط أن يكون بالجسد والروح وبعضهم
جزم بعدم الدخول قال لأن المراد الاجتماع المتعارف لما وقع على خرق العادة هـ وهل يشترط أن
يكون على وجه الأرض ظاهر عبارة بعضهم عدمه واشترطه بعضهم وعليه فيفصل فيهم فمن لقيه
فى الأرض فهو صحابي ومن لقيه فى السماء فلا ولعله اصطلاح والا فالسواء لا تنقص عن الأرض
فى مثل هذا وكذا يقال فى الانبياء فمن اجتمع معه منهم ليلة الاسراء فى الأرض بالجسد والروح
كعيسى فهو صحابي ومن اجتمع معه فى السماء أو فى الأرض بروحه فقط فليس بصحابي لأن
عيسى رفع بجسده وروحه وسيرى فى آخر الزمان فيحكم بشريعة نبينا صلى الله عليه وسلم فهو
أفضل الصحابة على الاطلاق وفى ألغاز السبكي

من اتفاق جميع الخلق أفضل من خير الصحاب أبى بكر ومن عمر

ومن على ومن عثمان وهو فقى من أمة المصطفى المختار من مضر

صلى الله عليه وسلم وان لم يرو عنه وان لم تطل صحبته على الأصح بخلاف التابعى فلا بد من طول اجتماعه بالصحابى على الأصح والفرق أن الاجتماع به عليه الصلاة والسلام يؤثر في لحظة ما لا يؤثر الاجتماع بغيره في الزمن الطويل وبعضهم زاد في التعريف ومات على ذلك لاخراج من مات مرتداً كان خطئاً ورد بأنه يقتضى أن لا تتحقق الصحبة لأحد في حياته وهو خلاف الاجتماع قلت

جوابه : ذاك ابن مريم روح الله حيث رأى نبينا المصطفى في أحسن الصور

فوق السموات ليلاً عندما اجتماعاً كذلك عند طواف البيت والحجر

وزيد الياس على القول بأنه كان في قيد الحياة وكذا الخضر وقد اختلف في نبوته كما يأتى وخرج من اجتماع به كافراً ولو كان مؤمناً بغيره من الأنبياء كمن لقيه من أهل الكتاب ولو أسلم بعد وفاته كرسول قصر كما قاله العراقى وتنظير ابن عرفة فيه قصور وسواء رآه أم لا فيدخل الأعمى والنائم اذ لا يشترط تصد الاجتماع ولا معرفة أحدهما الآخر وسواء كان مميزاً أم لا على الأصح فيدخل من اجتماع به من الصبيان كمن حنكه بريقه لكن يكون تابعياً من حيث الرواية قال في الإصابة وهل يدخل من رآه ميتاً قبل أن يدفن كما وقع لأبى ذؤيب الشاعر الهذلى ان صح محل نظر والراجع عدم الدخول هـ ويدخل المجنون المحكوم بإسلامه . قوله (على الأرجح الخ) يرجع لقوله وان لم يرو وان لم تطل الخ قال في الإصابة وهناك أقوال شاذة كقول من قال لا يعد صحابياً الا من وصف بأحد أوصاف أربعة من طالت مجالسته أو حفظت روايته أو ثبت أنه غرامه أو استشهد بين يديه وكذا من اشترط بلوغ الحلم والمجالسة ولو قصرت هـ وقال بعضهم لا يشترط الاسلام مع إدراك زمنه صلى الله عليه وسلم ذكره العلامة العطار . قوله (بخلاف التابعى الخ) نحوه للسبكى ووجهه المحلى بما عند (ش) وقال الكمال الذى عليه العمل عند أكثر المحدثين ورجحه ابن الصلاح والنووى والعراقى أنه يكفى فيه أن يسمع من الصحابى أو يلقاه هـ . قوله (وبعضهم زاد الخ) أى كالعراقى وابن حجر في الإصابة وقوله كان خطئاً اسمه عبد الله وهو الذى قتل يوم الفتح وهو متعلق بأستار الكعبة وكذا عبد الله بن جحش زوج أم حبيبة أسلم وهاجر الى الحبشة هو وزوجته فارتد هو وتنصر ومات كذلك وريعة ابن أبى خلف . قوله (بأن لا تتحقق الصحبة) أى بالنظر الى الغالب فلا يرد المبشرون بالجنة قوله (قلت الصواب الخ) هذا الجواب مأخوذ من كلام المحلى آخر حيث قال ومن زاد من متأخري المحدثين كالعراقى ومات مؤمناً للاحتراز عن ذكر أراد تعريف من يسمى صحابياً

الصواب أن الزيادة صحيحة ولا تقتضى ذلك لأن هذا التعريف إنما وقع بعد عصر الصحابة لتمييزهم من غيرهم فلو لا تلك الزيادة لدخل في التعريف من ارتد ومات على رده والله أعلم (فائدة) جرت العادة بتقديم الآل على الصحب بجمعهم شرفاً في القرابة مطلقاً والصحبة لمن عاصر المصطفى

بعد انقراض الصحابة لا مطلقاً وإن كان ما زاده ليس من شأن التعريف هـ أى لأن التعريف من شأنه بيان الماهية لا الأفراد وإن كان لا يقطع النظر عنها من جهة أنه جامع لها مانع من دخول غيرها فيه وأجاب أولاً عن أسقط تلك الزيادة بأنه كان يسمى صحابياً قبل الردة ويكفى ذلك في صحة التعريف إذ لا يشترط الاحتراز عن المنافي العارض ولذا لم يحتزوا في تعريف المؤمنين عن الردة العارضة لبعض الأفراد هـ أى لأنهم قالوا المؤمنين من صدق بالنبي صلى الله عليه وسلم فيما علم بحجته به ضرورة ولم يزيدوا ومات على ذلك . قوله (ومات على رده الخ) فإن عاد إلى الإسلام ومات عليه فجزم ابن حجر في الإصابة بدخوله قال سواء اجتمع به صلى الله عليه وسلم مرة أخرى أم لا وهذا هو الصحيح المعتمد والشق الأول لا خلاف فيه وأبدى بعضهم في الشق الثاني احتيالا وهو مردود باطباق أهل الحديث على عبد الأشعث بن قيس في الصحابة وتخرج أحاديثه وإنما أعاد إلى الإسلام في خلافة أبي بكر هـ وعلى عود الصحبة فقال الشافعية تعود بمجردة عن الثواب وفائدتها التسمية والكفاءة فيسمى صحابياً ويكون كفـ لبنت الصحابي كذا قيل قلت إذا رجعت بمجردة عن الثواب فلا فائدة فيها فمن وقع له ذلك فهو خارج عن درجة الصحبة وأما التسمية فأنما تظهر فائدتها باعتبار الرواية كما مر وأما الكفاءة فهي عندنا معشر المالكية الدين أى التدين وهو كون الزوج غير فاسق والحال أى السلامة من العيوب كما في الشيخ (خ) وفيه أيضاً والمولى وغير الشريف والأقل جاهاً كفو وقد قال العراقي في دخولهم في الصحابة نظر فقد نص الشافعي وأبو حنيفة على أن الردة محبطة للعمل قال والظاهر أنها محبطة للصحبة السابقة هـ ولهذا جزم سيدي (عج) وأتباعه بعدم عودها وكذا (م في ك) وإن كان (ح) تردد في ذلك ويمكن التوفيق بين القولين بأن من نفاها أراد بها الصحبة الحقيقية التي لا يمثّلها عمل ومن أثبتها أراد بها التسمية باعتبار الرواية كما هو ظاهر كلام ابن حجر والله أعلم (فائدة) نقل الشيخ (زروق) في شرح الوغليسية عن أبي زرعة أن النبي صلى الله عليه وسلم مات عن مائة ألف وأربعة عشر ألفاً كلهم رأوه ورووا عنه ذكره غير واحد . كابن القطان في مراتب الصحابة وابن الأثير في جامع الأصول . قوله (جرت العادة الخ)

صلى الله عليه وسلم ولعلنا أن الصحابة وزير ضون ذلك التقديم ولا يريدون ضده قال أنس دخل على المسجد والمصطفى صلى الله عليه وسلم في صبحه فسلم ووقف ينظر موضعاً يجلس به فنظر المصطفى صلى الله عليه وسلم في وجوه الصحابة أيهم يوسع له وكان أبو بكر عن يمينه فتزحزح وقال ها هنا أبا الحسن فجلس بينهما فعرف السرور في وجهه صلى الله عليه وسلم وقال أبو بكر إنما يعرف الفضل لأهل الفضل ذروا الفضل واستأذن سيدنا الحسين على عمر فجاء عبد الله بن عمر فلم يؤذن له ففضى الحسن فقال عمر على به فجاء فقال يا أمير المؤمنين قلت ان لم يؤذن لعبد الله لا يؤذن لي فقال أنت أحق بالاذن من عبد الله وهل أنبت الشعر في الرأس بعد اسمه إلا أتم أي مانلت الرفعة إلا بكم اذا جئت فلا تستأذن (والمقتدى) أي المتبع لهم باحسان والمراد به الاستغراق فيدخل جميع من تبعهم باحسان الى يوم الدين وفي نسخة بدل هذا البيت

(ثم الصلاة والسلام أبداً على محمد ومن به اهتدى)

و يدخل فيمن اهتدى به آله وصحبه ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين (وبعد) أي وبعد

ما ذكره (ش) في علة التقديم ظاهر لا غبار عليه وأظهر منه ما في شرح الدليل وغيره ان الصلاة على آل منصوصة في تعليمه صلى الله عليه وسلم كيفية الصلاة عليه وكذا في قوله لا تصلوا على الصلاة البتراء تقولوا اللهم صل على محمد وتسكتوا بل قولوا اللهم صل على محمد وآل محمد فلذا قدمت بخلاف الصلاة على الصحابة فمقيسة عليها الخ قال (ظم) رحمه الله تعالى (وبعد فاعون من الله المجيد البيت) هذا هو الأمر الخامس من الأمور التي قدمها (ظم) وفي ضمنه بيان مقصوده من هذا النظم (وبعد) يؤتى بها للاتصال من غرض الى غرض آخر فلا يؤتى بها في أول الكلام بحيث لم يتقدمها شيء ولا في آخر الكلام بالكلية بل بين كلاميين متغايرين بالجنس أو بالنوع ولم ترد في القرآن استغناء عنها باسم الإشارة كقوله تعالى (هذا وان للطاغين لشر مآب) ووردت عنه صلى الله عليه وسلم بلفظ (أما بعد) وهو الأولي أنه الوارد فيستحب الاتيان بها في الخطب والمكاتب وقد عقد لها البخاري باباً في كتاب الجمعة ورأى بعض العلماء أن الاقتداء يحصل بنفس الظرف فعبروا بالواو اختصاراً سيما في النظم واختلف في أول من نطق بها أشار لها من قال

جری الخلف أما بعد من كان بادياً بها سبع أقوال وداود أقرب

لفصل خطاب ثم يعقوب قسم فسحبان أيوب فكعب فيعرب

فقيل داود عليه السلام لقوله تعالى (وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب) وهو أما بعد قال الهلالي

ما تقدم من الشئ على الله والصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم فحذف المضاف إليه ونوى ثبوت معناه وبني المضاف على الضم وسبب البناء شبهه بحيث الشبهة بالحرف في الافتقار لأن حيث ظرف

وفيه نظر لأنه عجمي وهي عربية إلا أن يقال هو أول من نطق بمرادفها ثم تفسير فصل الخطاب في الآية بها ضعيف عند المحققين هـ أي لأنه الكلام الفاصل بين الحق والباطل والبينة على المدعى واليمين على من أنكر وهذا داخل فيما قبله وقيل يعقوب عليه السلام وقيل قس بن ساعدة وقيل سبحان وائل بالاضافة الذي كان في الجاهلية لاسحبان بن وائل الذي كان في زمن معاوية كما قاله ابن التلمساني في حاشية الشفا خلاف ما وقع في (ح) وغيره وقوله

لقد علم الحى اليمانون أننى اذا قلت أما بعد انى خطيبها

لا يدل على أنه أول من قالها قيل لأن النبي صلى الله عليه وسلم قالها قبله وبهذا اعترض الهلالى على من قال المراد سبحان بن وائل وقيل أيوب عليه السلام وقيل كعب بن لؤى من أجداد النبي صلى الله عليه وسلم وقيل يعرب بن قحطان من عرب اليمن وزيد قول ثامن وهو آدم عليه السلام ويتعلق بأما بعد خمسة وعشرون مبحثاً جمعها بعضهم في رسالة وشرحها وجلها مذكور في كلامنا مع كلام (ش) تركنا تعدادها اختصاراً - قوله (ما تقدم الخ) هذا بيان للمضاف إليه المحذوف وهذه صورة بنائها وصور إعرابها الثلاث مأخوذة من مفهوم كلامه فقوله فحذف الخ مفهومه أنه لو صرح به أعربت كما في عبارته وقوله ونوى ثبوت الخ مفهومه أنه لو لم ينو شئ أعربت وكذا اذا نوى لفظه والفرق بين نية اللفظ ونية المعنى أنها إنما بنيت في الثانى لشبهها بحرف الجواب كنعم وبلى في الاستغناء به عما بعده كما قاله الهلالى وهو الصواب في علة البناء خلافاً لما يأتى (ش) وهذه المشابهة لا تثبت لها إلا عند نية المعنى بخلاف لو نوى لفظه لعدم الاستغناء بها عما بعدها لأن اللفظ المنوى كالمذكور وأشار في الألفية الى الصور الأربع بقوله

واضم بناء غير ان عدت ما له أضيف ناويا ما عدما

قبل كغير بعد حسب أول

قوله (شبهه بحيث الخ) لم يقل شبهه بالحرف في الافتقار لما بعده كما قاله (م) لأن الشبه الافتقارى فيما اذا افتقر ذلك الشئ الى جملة كحيث واذا واذا الموصولات كما في ابن هشام وغيره وأما الافتقار الى مفرد كما هنا فلا يصح أن يكون علة البناء العارض فاحتاج (ش) الى واسطة حيث وفيه تكلف

لم يظهر في اللفظ أثر اضافته الى الجملة والاضافة اليها كلاضافة وهو مضاف في المعنى لمضمون الجملة وكذا بعد ظرف لم يظهر أثر اضافته في اللفظ لقطعه عنها وهو مضاف معنى وبنى على الحركة لتكنه باستعماله معرباً في بعض الاحوال اولدفع التقاء الساكنين وكانت ضمة لأنها لا تكون له حالة الاعراب لانه اذا أعرب ينصب على الظرفية أو يجر بمن وهو هنا للزمان باعتبار النطق أو المكان باعتبار الرقم ودخلت الفاء في قوله (فالعون) لتقدير أما أولتوهم دخولها وعلى تقديرها

والصواب شبهه بحرف الجواب كما مر. قوله (لأن حيث الخ) هذا تقرير شبهه بعد بحث الشبهة بالحرف وقدم الشبه في حيث لأنها الأصل وقوله لاضافته بيان لما قبله وذلك لأن الاضافة الى الجملة لا أثر لها في اللفظ لكون المضاف لم يعمل في لفظها وان كانت في محل جر بخلاف الاضافة الى المفرد فيظهر لها أثر في اللفظ لظهور جره ولذا كان الأصل في الاضافة أن تكون الى المفرد وقوله والاضافة اليها أى الى الجملة كلاضافة أى لأنها لا أثر لها في اللفظ وقوله وهو أى حيث قوله (وكذا بعد) هذا بيان لوجه الشبه في بعد وقوله لقطعه عنها أى في اللفظ بدليل ما بعده وقوله وهو مضاف في المعنى أى كما أن حيث كذلك ولا يخفى ما في هذا من التكلف والمخرج اليه الفرار مما ورد على عبارة الأزهري في التصريح وتبعه (م) ونحن في غنية عنه بما مر قوله (في بعض الاحوال) وهي صور إعرابه الثلاث فبنى في الصورة الرابعة على حركة للدلالة على عروض هذا البناء لأن البناء على حركة أقرب الى الاعراب من البناء على السكون قوله (لأنها لا تكون له الخ) هذا بالنظر الى الغالب فقد نقل العبادي عن المنهاج جواز رفعها منونة على الابتداء عند القطع عن الاضافة رأساً فلي هذا فمعنى قول (ظلم) وبعداً الخ وزمن اطلب فيه العون والمسوغ للابتداء بالنكرة الوصف معنى والرابط محذوف أى زمن تال للزمان السابق وهذا الوجه مع بعده يمكن جريانه مع عدم القطع أيضاً كما في الشيخ الأمير على الجوهرة والخضري على ابن عقيل (قوله وهو هنا للزمان الخ) أى لأنه يكون بحسب ما يضاف اليه فان أضيف الى الزمان كان زمانياً نحو صمت يوم السبت بعد يوم الجمعة وان أضيف الى المكان كان مكانياً نحو دار زيد بعد دار عمرو والكثير الأول وهنا صالح لذلك كما في التصريح وغيره ونقل الشيخ الأمير عن بعض أشياخه أنه قال الالتفات الى المكان الذي بعد مكان البسمة من الورق فيه بعد (قوله ودخلت الفاء الخ) هذا جواب عما يقال ان الفاء إنما تدخل في جواب الشرط ولا شرط هنا فأجاب بأن ادخالها لاحد أمرين الأول تقديرها في نظم الكلام والواو

عوض عنها كما قاله (د) على السعد ونحوه للزرقاني في شرح خطبة (خ) و (ط) والثاني توهم دخولها لأن الشيء إذا كثرت الأتيان به ثم ترك توهم وجوده وقد كثر في أما مصاحبها لبعده فلما تركت أما توهم وجودها قال العصام على النسفية وكل من الأمرين وان صرح به السيد ومن تبعه فحل نظر لأن الرضى صرح بأن تقدير أما مشروط بأن يكون بعد الفاء أمراً أو نهياً وما قبله منصوب به أو بمفسر به فالتوجيه الوجهية للفاء أنه لأجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره سيدي به في زيد حين لقيته فأنا أكرمه وجعل الرضى منه قوله تعالى (واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا إفلك قديم) ونقل نحوه الشيخ الأمير عن بن الحاجب مثلاً بالآية وقال عقبه قلنا إذا تأتى للتعليل فلها شبه بالشرط لأنه تعليل الجواب فساغ إجراؤها مجراه مع قربها من صورة إذا بخلاف بعد فهذا قياس مع الفارق إذ لا جامع بين بعد والشرط نعم يمكن أن تكون الواو لعطف الجمل أو للاستئناف والفاء زائدة أو معلة لمحذوف أي وأقول لك بعد استمع وأحضر ذهنك (هـ) وهذا الأخير هو الذي صرح به الدمامني والجعبري كما ذكره (ز) في شرح الخطبة (وط) هنا واقتصر عليه الهلالى وجعل الواو للاستئناف والحاصل أن الواو أما نائبة عن أما أي عوض عنها وهو قول الجمهور أو عاطفة أو للاستئناف وقد ذكر الأقوال الثلاثة الشيخ إسماعيل في رسالته إنجاز الوعد بمباحث أما بعد وقال في شرحها فظهر أن الأقوال الثلاثة صحيحة فلا حاجة للتكليفات التي يمجها السمع وينفر عنها الطبع (هـ) وعلى قول الجمهور يمتنع الجمع بينهما لئلا يجمع بين العوض والمعوض عنه ويجوز على القولين الآخرين كقوله تعالى (وأما الغلام) (وأما الجدار) (قوله لتقديرها الخ) أي في الكلام والواو عوض عنها أو دون تعويض كما في زعلي الخطبة فأصل و بعد أما بعد وأصل أما بعد مهما يكن من شيء كما يأتي عند ش قال الشيخ الأمير إن قلت من أين لنا أن أما أصل الواو وهلا حكموا بأن كلا منهما فرع عن مهما قلت لما كانت أما تفيد معنى الشرط في غير هذا التركيب نحو (فأما اليتيم فلا تقهر) (وأما ثمود فهديناهم) بدليل الفاء جعلناها هنا أيضاً نائبة عن الشرط والواو لا تستعمل مكان الشرط في غير هذا الموضع فلم نقبلها نائبة لضعفها بل عن النائب (هـ) يعني أنها نائبة عن النائب فالنيابة عن الشرط ثابتة لها بالواسطة لا مباشرة لضعفها فكلامه لا يخالف قول من قال إنها نائبة عن أما (قوله وعلى تقديرها الخ) حاصل كلامه أنه على تقديرها أما أن يتعلق الظرف بأما المقدر أو يمكن أو بمقدر بعد الفاء وفيه صورتان فالصور أربع وإن شئت قلت ثلاث وعلى توهمها يتعين التعلق بالمقدر لأن التوهم لاحقيقة

يجوز أن يتعلق الظرف أعني بعدها أن قلنا أن حروف المعاني يجوز أن تعمل في الظرف وعديله أو بالفعل المحذوف الذي نابت عنه أما بأنها نابت عن مهما يك من شيء ويجوز أن يتعلق بمقدر بعد الفاء وهو مبتدأ مخبر عنه بالعون أو فعل ناصب العون وعلى توهمهما يتعين التعليق بالمقدر بعد الفاء والتقدير مهما يكن من شيء في الوجود بعد ما تقدم فمطلوب العون أو فاطلب العون ولا يجوز أن يكون العون مبتدأ ومن الله خبره لأنه لم يرد إلاخبار بحصول العون من الله بل أراد طلب حصوله فمن الله متعلق بالعون اللهم إلا أن يريد إلاخبار بحصوله تفاؤلاً وهو يفيد وعليه فيكون قوله في نظم آيات خبراً ثانياً لا متعلقاً لثلاً يفصل بين المبتدأ ومعموله بأجنبي وهو الخبر لأنه ليس معمولاً للمبتدأ من جهة كونه شديداً بالفعل وإن كان معمولاً له من حيث أنه مبتدأ نعم يجوز أن قلنا العون مبتدأ أن يتعلق من الله به ويكون في نظم هو الخبر والعون لغة الظهور على الأمر وعرفاً خلق القدرة على الفعل مطلقاً وإن شئت قلت خلق القدرة والفعل مطلقاً وهو أسلم من إيهام مذهب الاعتزال وكثيراً

له فلا يصلح للتعلق به وكذلك الفعل معدوم عدماً صرفاً لأنه لم ينب عنه هذا الحرف المتوهم فلا يصلح أيضاً للتعلق به بخلاف المقدر فهو كالمفوض به فيصلح للنيابة وللعمل باعتبار ما نابت عنه ذلك أن تعتبره أو تعتبر منوبه . قوله (أن قلنا أن حروف الخ) وهو قول أبي علي الفارسي وقوله وعديله أي الجار والمجرور . قوله (الذي نابت عنه أما الخ) أول كلامه يقتضي أنها نائبة عن الفعل فقط وآخره يقتضي أنها نائبة عنه وعن الاسم وهو مهما وهذا الثاني هو المأخوذ من كلامهم وقال بعضهم التحقيق أنها لم تنب إلا عن مهما فقط وفي كلام ابن الحاجب ما يدل عليه حيث قال والتزموا حذف الفعل بعدها يعني أما والتزموا أن يقع بينها وبين جوابها ما هو عوض من المحذوف والصحيح أنه جزء من الجملة الواقعة بعد الفاء قدم عليها لغرض الوضعية ه . قوله (فمقدر) أي فيكون الظرف متعلقاً بالجزاء وهذا أولى لا إطلاق الشرط (ح) وعدم تقييده بهذه البعدية بخلاف ما إذا كان متعلقاً بالشرط والمعلق على شيء مطلق أقوى تحقيقاً من المعلق على مقيد . قوله (وهو مبتدأ الخ) لو قال هنا والتقدير مهما يكن من شيء الخ كان أحسن لأن هذا التقدير هو المناسب للأعراب المذكور أما على توهمهما فيكون التقدير فمطلوب بعد ما تقدم العون أو فاطلب بعد ما تقدم العون لأنه ذكر أنه يتعين التعلق بالمقدر بعد الفاء وإذا كان العامل يقدر بعد الفاء فاحرى المعمول . قوله (وهو بعيد) أي لأن الظاهر المتبادر أن (ظم) لم يقصد إلاخبار ولو على جهة التفاؤل بل قصد الطلب وهو المناسب لل مقام كما يأتي (ش) في . قوله

ما يطلق بمعنى التوفيق وهو خلق القدرة على الفعل المحمود (من الله) إنما طلب معرفته لأن من أعانه تيسرت مطالبه ونجحت مآربه ومن لم يعنه لم يحصل على طائل وإن كد في دهر طائل وما أحسن قول القائل

إذا لم يعنك الله فيما تريده فليس لمخلوق إليه سبيل
وإن هو لم يرشدك في كل مسلك ضللت ولو أن السماء دليل
وقول الآخر إذا كان عون الله للمرء ناصراً تهيأ له من كل صعب مراده
وإن لم يكن عون من الله للفتى فأكثر ما يجنى عليه اجتهاده

وفي الحكم ما توقف مطلب أنت طالبه بربك ولا تيسر مطلب أنت طالبه بنفسك (المجيد) قال السهيلي

(إنما طلب الخ) قوله بين المبتدأ هو مبتدأ باعتبار أن له خبراً ومصدر باعتبار تعلق المفعول به والاولى التعبير هنا بالمصدر والامر في هذا قريب وقوله بأجني أجيب بأنهم يتوسعون في الظروف والمجرورات مالا يتوسعون في غيرها. قوله (الظهور على الامر) فيه تسامح لأن الظهور صفة المعاني والاعانة فعل المعين والاولى الاظهار على الامر ثم أن العون يكون اسم مصدر كما مر ويكون بمعنى المظاهر على الامر يطلق على الواحد وغيره ذكر آ كان أو أثنى والجمع أعوان ومنه عون القاضي والمعونة الاعانة. قوله (مطلقاً) أي سواء كان خيراً أو شراً بدليل ما يأتي له وقوله وهو أسلم أي لأن المعتزلة يقولون أن العبد يخلق أفعاله الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه فذلك العبارة يمكن اجراؤها على مذهبهم يجعل على متعلقة بالقدرة وهل الفعل مخلوق لله تعالى أولاً يبقى ما هو أعم ويمكن اجراؤها على مذهب أهل السنة يجعل على بمعنى مع كما في قوله تعالى (وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم) قال الخفاف عون الله للعبد خلق القدرة على الفعل وفي الحقيقة الله تعالى خالق للقدرة والمقدور إذ قدرة العبد على مذهب جمهور أهل السنة لا تأثير لها في المقدور إنما تعلقها به تعلق مقارنة واكتساب لا تعلق إيجاد واختراع (والله خلقكم وما تعملون) هـ. قوله (على طائل) أي شيء له بال وإن كد أي اجتهد في دهر طويل وفي كلام (ش) الجناس. قوله (ولو أن السماء) بكسر السين نجم في السماء وفي الحقيقة عند المنجمين سما كان الأعزل والرايح فالأعزل كوكب واحد وهو أحد ساقى الأسد والرايح كوكب معه كوكب صغير يقدمه وهو ريحه وهذه صورتها • سمي الأول أعزل لأن القمر لا ينزل به أولاً لأنه ليس معه ريح. قوله (وفي الحكم الخ) قال ابن

من مجد واستمجد اذا زاد ومن دعا الله باسم فقد طلب معناه فمن قال يا غفور طلب المغفرة ومن قال يا مجيد طلب الاجاد أى الزيادة تقول العرب أجد الناقة علفاً أى زادها هـ وعليه فهو فعيل بمعنى مفعول اذ هو معجده عباده أى يزيد عليهم النعم وهو مناسب فى النظم لل مقام غاية لأنه مقام طلب المدد ومزيد العلم والتسهيل لما يحاوله من أموره عموماً ومن هذا النظم خصوصاً وقال الغزالي فى المقصد الأسنى المجيد الشريف ذاته الجميل أفعاله الجزيل اعطاؤه وهو مناسب أيضاً من جهة جزالة العطاء وقال الشارح هو الذى انتهى فى الشرف وكال الملك واتساعه الى غاية لا يمكن المزيد عليها ولا الوصول الى شئ منها وعلى هذا لا تظهر مناسبة للمقام الابنوع استلزام وكذا تفسيره بالرفع العالى كافى

عباد وذلك لأن من أنزل حوائجه بالله تعالى والتجأ اليه وتوكل عليه كفاه كل مؤونة وقرب اليه كل بعيد ويسر عليه كل عسير ومن سكن الى عليه وعقله واعتمد على حوله وقوته وكله الى نفسه وخذله وحرمه توفيقه واهمله فلم تنجح مطالبه ولم تيسر مآربه هـ وفى الحكم أيضاً من علامات النجح فى النهايات الرجوع الى الله فى البدايات هـ وظم رجوع اليه تعالى فى بدايته فنجحت نهايته . قوله (من مجد الخ) هذه المادة تطلق فى اللغة على معان حقيقية ومجازية قال فى الأساس مجدت الغنم مجداً أكلت البقل حتى هجع غرثها وراحت الماشية مجداً ومواجد شباعاً وأمجدت دابتي ومجدها أجدت علفها ثم ذكر المعانى المجازية ومنها الكرم والشرف والثناء بهما قوله (وقال الغزالي الخ) زاد على ما عند ش وهو الما جد أيضاً ولكن أحدهما أدل على المبالغة وكأنه يجمع معنى الجليل والوهاب والكريم . قوله (من جهة جزالة العطاء) أى وكذا من جهة جمعه للمعاني الثلاث . قوله (الابنوع الخ) أى لأن من انتهى فى الشرف الخ وسئل منه شئ فلا بد أن يجزل عطاء من سئله ويزيده على مأمله . قوله (كافى ق) ظاهره أن صاحب ق اقتصر على ما ذكر وليس كذلك بل ذكر هذه المادة معانيها قولاً وأمجده ومجده عظمه وأثنى عليه والعطاء كثره هـ وكثرة العطاء فى معنى الزيادة فهو موافق لتفسير السهيلي ثم قال والمجيد الرفيع العالى والكريم والشريف الفعال هـ الخ وفى شرح الحصن اصل المجد الاتساع والكثرة فهو أى المجيد واسع الجود والعطاء وفسر أيضاً بعظيم القدر وبشرف الذات ثم ذكر تفسير الغزال (وفائدة) خاصية هذا الاسم تحصيل الجلالة والمجد والطهارة ظاهراً وباطناً حتى فى عالم الأبدان والصور فقد قالوا اذا صام الأبرص الايام البيض وقرأه كل ليلة عند الافطار كثيراً برى بسبب أو بلا سبب وهذا من الطب الروحاني وحظ العبد منه أن يعامل الناس بالكرم وحسن الخلق ليكون ماجداً

القاموس بمعنى على لأن مادة العون لا تتعدى إلى المفعول الثاني بعلى (وأعانه عليه قوم آخرون) (والله المستعان على ما تصفون) (نظم) هو لغة جمع الجواهر في السلك على الوجه المستحسن وأراد به هنا جمع الكلم المنتخبة للتدوين والشعر على الوجه المتزن فهو مصدر لاعتناقه إلى المفعول وهو أبيات أى فى نظمى أبياتا وأما النظم فى الاصطلاح فهو الكلام الموزن قصدا المرتبط لمعنى وقافية فلا تصح إرادته هنا لأن نظم بمعنى منظوم فلا يصح أن يضاف إلى المفعول فلا تغتر بكلام الشارح ومن تبعه (أبيات) جمع بيت وبيت الشعر هو مجموع المصراعين فى غير المشطور والمنهوك والحق أن هذا

عندهم. قوله (بمعنى على) أى على مذهب الكوفيين المجوزين انابة حروف الجر بعضها عن بعض وهو أقل تحسفا كما قاله فى المعنى ولذا اقتصر عليه (ش) هنا وفيما يأتى فى التقرير ومذهب البصريين المنع وما ورد من ذلك فهو مأول بتأويل يقبله اللفظ أو على تضمين الفعل معنى فعل يتعدى بذلك الحرف كان يضمن العون هنا معنى الطلب أى فاطلب الله فى نظم أبيات الخ وقوله فعلى أى لتدل على العلو على الشئ والتمكن منه والظهور عليه. قوله (هو لغة الخ) قال فى الأساس نظمت الدر ونظمته ودر منظوم ومنظم ثم قال ومن المجاز نظم الكلام وهذا نظم حسن هـ الخ ففرق رحمه الله بين المعنى الحقيقى والمجازى وهذه فائدة اختص بها من بين كتب اللغة أن الكثير عند أهل اللغة أنهم يذكرون مغاى اللفظ فى اللغة سواء كانت حقيقية أو مجازية ويكفلون الفرق بينها لذهن الطالب فيقع الغلط فيها لمن لم يتأمل وبه تعلم أن إطلاق النظم على جمع الكلام مجاز كما يؤخذ من (ش) قوله (فى الاصطلاح) أى عند العروضيين والكلام على هذا التعريف مذكور فى محله وقوله لا ن نظم هنا الخ يعنى إذا أريد المعنى الاصطلاحى والأبيات منظومة أيضا فلا يصح تسلط النظم عليها ونظم هنا مضاف للمفعول أى فى نظمى أبياتا (قوله فلا تغتر بكلام ش أى بظاهره لأنه لم يصرح بذلك أى بإرادة المعنى الاصطلاحى وإنما يتوهم من كلامه حيث ذكر المعنى اللغوى والاصطلاحى ولم ينبه على مراد نظم كما فعل ش واجيب عنه بأنه أراد أن الإضافة فى كلام نظم بيانية وهو بعيد (قوله المصراعين) أى الشطرين وقوله فى غير المشطور الخ الأول هو الذى ذهب شطره أى نصفه وبقي مثلثا والثانى هو الذى ذهب ثلثاه فهو كالمرضى الذى أنهكه المرض أى تحل جسمه قوله فكل شطري بيت أى قفاهم البيت عند تمام ثلاثة أجزاء من أجزاء التفعيل وهى فى المشطور مستفعل ثلاث مرات وعليه فقول نظم يقول عبد الواحد ابن عاشر بيت وقوله مبتدئا باسم

الرجز من المشطور فكل شطري بيت والا لاختل شرط التقفية وان كان هذا خلاف قول الناظم
آياته أربعة عشر تصل ووضع جمع القلة موضع الكثرة لفقد جمع الكثرة في هذا اذ لا يقال
في جمع بيت الشعر يوت والتكثير للتقليل أى في آيات قليلة بالنسبة لما احتوت عليه من العلم
الغزير (للامى) يجب أن يقرأ بحركة الهزمة الى اللام وحذف الهزمة للوزن والامى الذى لا يعرف
القراءة ولا الكتابة كأنه باق على أصل ولادة أمه له من الجهل بذلك وأراد هنا أعم من ذلك من كل

الاله القادريين آخر ومجموعهما شعر مستقل مزدوج فيكون هذا النظم قد اشتمل على ستائة
وثمان وعشرين بيتا ومثل هذا يقال في كل أرجوزة كالآلفية والتحفة لكن قال الزناتى عند
قول الآلفية واستعين الله في ألفيه أن كونها منسوبة الى الفين بالثنية بناء على ما قاله العروضيون
بعيد من جهة الاصطلاح لأن أكثر تعبيرهم عنه وعدم له بحسب الازدواج لا بحسب الاتحاد
وبعيد من جهة المعنى أيضا لأن المقام مقام مدح ومدحها باحتوائها على معظم النحو مع كونها
منسوبة الى ألف ابلغ منه مع كونها منسوبة الى الفين ه وكذا يقال هنا لأن ما ذكره ش بعيد
من جهة الاصطلاح لما ذكر وقد جرى (ظلم) أخرا على عبده بحسب الازدواج وبعيد من جهة
المعنى لأن كون هذا النظم مشتملا على المهم من العلوم الثلاثة مع كون آياته ثلاثمائة وأربعة عشر
أبلغ في مدحه مع كون آياته ضعف ذلك وعلى كل حال لا يسمى مثل هذه الأرجوزة قصيدة
لأنهم لا يلتزمون بناء قوافيها على حرف واحد ولا على حركة واحدة فلو جعلنا مجموع الآيات
قصيدة للزم وجود الكفاء والاقواء والاجازة والاصراف في القصيدة الواحدة وتلك عيوب
يجب اجتنابها ولا يعدون ذلك عيباً في الراجيز قاله (الداميني) على الحزرجية وبه يجاب عما
أورده (ش) من اختلاف شرط التقفية لأن التقفية لا تشترط إلا في القصائد والله أعلم . قرله
(لفقد جمع الكثرة الخ) أى عدم وروده عن العرب والصواب أنه وارد إلا أنه قليل فلو قال لقلة جمع
الكثرة ويحذف ما بعده لاصاب قال في المصباح وبيت الشعر ما يشتمل على أجزاء معلومة وهى أجزاء
التفعيل ثم قال والجمع يوت وآيات ه ومثله في الأساس وكذا بيت السكني قوله (للو وزن) علة لوجوب
نقل الحركة فيهم منه أنه لولا المحافظة على الوزن لم يجب النقل وهو كذلك ففيه لغتان في حالة
الاختيار وعلى هذا الحمل كلام (م) أيضا فلا يتوجه عليه اعتراض محشيه وكان (ش) لوح لذلك ونحو
هذا يقال في قوله في عقد الأشعرى وقوله الايمان جزم . قوله (على أصل الخ) قال تعالى . (والله
أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة) أى العقول . (لعلكم

ما يجعل ما احتوى عليه هذا النظم واللام الجارة مقوية للعامل وهو (تفيد) لضعفه بتقديم مفعوله عليه على حد (ان كنتم للرؤيا تعبرون) والجملة الفعلية صفة لآيات ويجوز أن يتعلق قوله للآي بنظم أو بمحذوف صفة لآيات وتفيد صفة ثانية واللام عليهما تعليلية وحذف مفعول تفيد وهو ضمير الآي أي في أن نظم لأجل تقع الآي آياتا تفيده أو في نظمي آياتا كائنة لأجل الآي مفيدة (في عقد) اسم مصدر صفة أخرى لآيات أحوال من ضمير تفيد من آيات لوصفها بصفتين أو واحدة وجعله الآيات في عقد الأشعرى وما عطف عليه من باب مظروفة الألفاظ في المعاني وظرفية المعاني لها باعتبار أن المعنى يحيط بالألفاظ اذ قد يعبر عنه بغير ذلك اللفظ الخاص

تشكرون) أي هذه النعمة العظيمة وكثير من الناس لا يتفطن للشكر على النعم العامة كما قاله ابن عباد في الرسائل مع أنها أحق بالشكر لكثرة نفعها ثم أعطى الله تعالى لكل واحد ما قسم له من كمال العقل والعلم والمعرفة . قوله (صفة لآيات) أي والتقدير في آيات من نعتها وصفها تفيد الآي . وقوله (ويجوز أن يتعلق الخ) هذا اعراب ثان للآي وتفيد صفة لآيات أيضا والتقدير كما عند (ش) في أن أنظم الخ لكن الجملة على الاعراب الأول في محل جر بخلاف هذا والذي بعده . قوله (أو بمحذوف) هذا اعراب ثالث وهذا المحذوف صفة أولى لآيات وتفيد صفة ثانية وكل منهما منصوب لنصب موصوفيهما والتقدير كما عند (ش) في نظمي آياتا كائنة الخ هذا إيضاح كلامه والأقرب الاعراب الأول . قوله (صفة أخرى) أي ثانية على الاعراب الأول في الآي وكذا على الثاني وهو أنه متعلق بنظم وثالثة على الاعراب الثالث وهو أنه متعلق بمحذوف قوله (لوصفها بصفتين) أي على الاعراب الثالث وقوله أو واحدة أي على الاعراب الأول والثاني والأوضح لو قدمه . قوله (باعتبار أن المعنى الخ) عبارة السيد في حاشية المطول مانصه لأن ظرف الألفاظ هو المعاني بناء على أن الألفاظ مسوقة لذلك البيان الذي قد يحصل بغيرها فكان البيان محيطاً بالألفاظ وظرف المعاني هو الألفاظ بناء على أن المعنى يؤخذ من اللفظ تزيد بزيادة اللفظ وتنقص بنقصانه فكان الألفاظ قوالب تصب فيها المعاني بقدرها وكتب عليه عبد الحكيم الأظهر . أن الألفاظ مظلوفة في المعاني بالنسبة للبتكم لأنه يريد المعاني أولاً ثم يجيء بالألفاظ على طبقها فكانه يصب الألفاظ في المعاني والمعاني مظلوفة في الألفاظ بالنسبة للسامع لأنه يأخذها منها كما يأخذ المظروف عن الظرف (هـ) وهذا التفصيل غير ماذ ذكره ش تبعاً للسيد إلا أنه قريب منه ولا يرد أن يقال لو كان المعنى ظرفاً للفظ أيضاً للزم كون كل منهما ظرفاً للآخر ومظروفاً له

فالمعنى أعم واللفظ الخاص أخصر أى وجوداً والأعم محيط بالأخص ويزيد عليه فناسب أن يكون ظرفاً له وهكذا . قولهم (هذا الكتاب فى علم كذا) وكثيراً ما يجعل اللفظ هو الظرف للمعنى باعتبار أن الألفاظ كالأقوال للمعاني تصب فيها المعاني بقدرها ويرجع إلى تلك الألفاظ لأخذ المعنى منها فهى كالظروف والمعاني مخبوءة فيها وعلى هذا قولهم هذه المسألة فى كتاب كذا بين ذلك السيد فى حواشى المطول والده مامنى فى شرح التسهيل والعقد الاعتقاد (الأشعرى) بنقل حركة الهمزة إلى اللام وحذفها إذ لا يترن إلا بذلك وهو أبو الحسن على بن اسماعيل من ذرية أبى موسى الأشعرى الصحابى وأراد بعقده معتقداته فى حق الله تعالى ورسله وأضافها إليه لكونه امام

لأن هذا أمر اعتبارى يختلف باختلاف الاعتبار (قوله على بن اسماعيل الخ) أى ابن أبى بشر ابن اسحق بن أبى سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبى بردة بن أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه قاله ابن فرحون فى الديباج ثم قال وفى ترجمته فى كتاب الوفيات لابن خلكان هذه النسبة إلى أشعر واسمه نبت ابن أدد وإنما قيل له أشعر لأن أمه وارتته والشعر على بدنه هكذا قاله السمعانى (هـ) ونحوه فى العصام على النسفية قال والأشعر أبو قبيلة من اليمن لأنه ولد وعليه شعر ومنهم أبو موسى الصحابى (هـ) أى وكذلك رهطه الذين سألوا النبى صلى الله عليه وسلم أن يحملهم فامتنع حتى نزلت فيهم الآية وبه تعلم ما فى قول بعضهم أن الذى ولد والشعر على بدنه هو أبو موسى ولذلك قيل فيه الأشعرى (قوله وأضافها إليه الخ) قال الشعرانى فى اليواقيت المراد بأهل السنة والجماعة فى عرف الناس اليوم أبو الحسن الأشعرى ومن سبقه كآبى منصور الماترىدى وغيره وكان الماترىدى إماماً عظيماً فى السنة كالأشعرى لكن لما غلب أصحاب الأشعرى على أصحابه كان أقل شهرة لأن أتباعه ما وراء نهر سيحون فقط وأصحاب الأشعرى منتشرون فى أكثر بلاد الإسلام ولذا صار الناس يقولون فلان عقيدته أشعرية وليس مراد هو نفى صحة عقيدة غيره أشار له فى المقاصد وليس بين الفريقين اختلاف محقق بحيث ينسب كل واحد منهم صاحبه للبدعه بل فى بعض المسائل هـ الخ وعددها السبكى فى طبقاته ثلاث عشرة مسألة وذكر أن الخلاف فى سبع منها لفظى وقد شارك الأشعرى والماترىدى فى الذب عن عقائد المسلمين جماعة كابن مجاهد المتكلم وأبى الحسن الباهلى وعبد الله بن سعيد بن كلاب وأبى سعيد القلانسى وأبى اسحق الأسفراينى وابن فورك والباقلانى وأبى المظفر الأسفراينى صاحب الأوسط وامام الحرمين وشيخه أبى القاسم الأسفراينى وغيرهم وسبقهم إلى ذلك الأئمة

أهل السنة التي تصدى للذب عن عقائدهم ومناظرة من أراد النقض عليهم وإبطال الحق الذي دحضوا عليه بنواجذهم وذلك أن مذهب المعتزلة كان قد شاع في وقته وكانوا أهل رئاسة منهم الولاة والقضاة وكان هو في ابتدائه على منبههم فرأى المصطفى صلى الله عليه وسلم في النوم في رمضان ثلاث ليال يأمره بآيات مسألة

المجتهدون كالشافعي وابن حنبل وأبي حنيفة وألف مالك رسالة في الرد على القدرية إلا أنه كان يتحاشى عن جدال أهل الأهواء فإن كلمه أحد منهم قال له أما أنا فعلى يئنة من ربي وأما أنت فشاك فاذهب إلى شاك مثلك فخاصمه وكان علماء الحديث كالبخاري ومسلم وغيرهما ممن اعتنى بالرد على المبتدعة بالآية والأحاديث والأشعري وغيره ناصرون لأهل الحديث بالحجج القطعية فجزاهم الله عناخيرا والماتريدي نسبة لما تريد بضم التاء قرية ببخارى وقيل بسمرقند توفي سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة وكان معاصرا للأشعري وسبقه إلى نصرته أهل السنة (قوله للذب الخ) هو بالمعجمة بخلاف دب على رجلية فبالهملة قال المرادى في منظومته في الفرق بين الذال والذال

ودال دب على رجلية مهملة ودب على نفسه أعجميا واجب

وقوله وإبطال هو بالنصب عطف على النقض وقوله الذي عضوا الخ هو كناية عن تمكنهم من الحق كمن عض على شيء بنواجذه وهي آخر أضراسه وللإنسان أربعة نواجذ في أقصى أسنانه بعد الأرحى وتسمى ضرس الحلم لأنه ينبت بعد البلوغ والعوام يسمونه ضرس العقل . قوله (أهل رئاسة الخ) وإذا كان يقصدهم للمناظرة في مجالسهم بنفسه فقل له كيف تفعل ذلك وقد أمرت بهجرانهم فقال هم أهل رئاسة فلا ينزلون إلى فان لم أسر اليهم فكيف يظهر الحق ويعلم أن لأهله ناصرا . قوله (وكان في ابتدائه الخ) هذا لا يقدر في فضله كما يأتي لش . قوله (فرأى الخ) سيأتي بسط هذه الرواية عند ش في الكلام على الواضع ولوقدم ذلك هنا كان أحسن ولكون النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي أقامه ودعا إليه كما يأتي كان الله تعالى يلهمه الحجج القاطعة والبراهين الساطعة التي لم تخطر له قبل ذلك بيال كما أخبر بذلك عن نفسه وحكي أبو سالم العياشي في رحلته عن شيخه الملا إبراهيم أنه قال ما رأيت مذهبا من مذاهب المتكلمين أقرب إلى مذاهب العارفين من مذهب الأشعري فما قال أهل الكشف في مسألة بخلاف أقوال المتكلمين إلا وجدت قول الأشعري أقرب إلى قولهم بحيث يمكن رده إلى قولهم بل المواضع المشككة

الرؤية وأن القرآن غير مخلوق وأن كل شيء بقدر وأن الله خالق كل شيء فشرح الله صدره لذلك وأفاد السعد أن أول مناظرة ألهمه الله مناظرة إبطال قاعدة المعتزلة من إيجاب الصلاح والأصلح على الله تعالى فأتى إلى (الجبائي) شيخه فقال ما تقول في ثلاثة أخوة مات أحدهم مطيعاً والآخر عاصياً والثالث صغيراً فقال الأول يثاب بالجنة والآخر يعاقب بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال (الأشعري) فإن قال الثالث يارب لم أمتني صغيراً ولم تبقيني حتى أكبر فأومن وأطيع فأدخل الجنة مع أخي قال يقول له اني علمت أنك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الأصلح لك أن تموت صغيراً قال (الأشعري) فإن قال الثاني يارب لم لم تمتني صغيراً لئلا أعصى فلا أدخل النار ماذا يقول له فبهت (الجبائي) وقال أهلك جنون قال (الأشعري) بل وقف حمار الشيخ في

من كلامه جارية على ما يقوله أهل الكشف ولذلك أشكلت على من لم يبلغ مقامه من أهل الظاهر كقوله وجود الشيء عينه هو قولهم في الوجود المطلق ووحده وقوله في الصفات لا هي هو ولا هي غيره . وقوله في الكسب كل ذلك لا كبير فرق بينه وبين ما اتضح لأهل الكشف ومن طالع كتب من ألف في عقائد العارفين كالكلابدي وجدها لا تباين مذاهب أهل السنة فيما اتفقوا عليه وقرية من مذهب الأشعري فيما اختلفوا فيه وقد ذكرت هذا لشيخنا سيدي عبد القادر الفاسي فصدقه وقال لا شك أن الإمام الأشعري له حظ وافر من المعرفة بالله تعالى مؤيداً في أقواله مبداً في آرائه غير خال من الكشف الصحيح والذوق الصريح لولا ما أقامه الله فيه من مناظرة أهل الأهواء لكان رأساً في طريق القوم وقد شهد له بذلك العارفون هـ . قوله (وأفاد السعد الخ) أي في شرح النسفية وقوله الجبائي منسوب إلى جبا بالضم والقصر وتشديد الموحدة اسم بلدة . قوله (يثاب بالجنة) أي فيها وقوله بالنار أي الجحيم لأنها دار العصاة وقوله والثالث لا يثاب أي وإن كان في الجنة وكون الجنة دار ثواب ليست بالنسبة لكل من فيها بدليل الملائكة . قوله (فبهت) قال العصام البيهت كالنصر الأخذ بغتة والحيرة وفعلها كدلم ونصر وكرم ومجهول أيضاً والصفة مبهوت لا باهتاً ولا بهت ثم قال بعد كلام قد أراد الله ظهور الحق وغلبة أهله والافلم يكن البيهت واجباً على الجبائي فله أن يقول وجوب الأصلح على الله تعالى إذا لم يجب تركه حفظ أصلح منه آخر فوجه بالنسبة إلى شخص آخر فقلعه كان إمامة الأخ الكبير موجبة لكفر أبويه لكمال الجزع فالأصلح لها حياته فلما حفظ هذا الأصلح وجب قوة الأصلح له ولعله كان في نسله صلحاء وكان الأصلح لهم إيجادهم فلرعاية مصلحة

العقبة ثم أخذ (الاشعري) في هدم قواعدهم المختلفة وتأسيس قواعدهم أهل السنة وقد كان الناس على عقد واحد حتى نبغ جهم ومعبد وشيعته آخر عصر الصحابة أن الأمر أتق فلم تزل مذاهب أهل الأهواء تظهر حتى بلغت الفرق المختلفة العدد الذي أخبر به المصطفى صلى الله عليه وسلم في قوله افتقرت بنو اسرائيل على اثنين وسبعين فرقة وستفترق هذه الامة على ثلاث وسبعين الناجي

الكثير فات الاصلح له ه الخ قلت لاشك أن هذا من الاحتمالات العقلية التي غلبت عليه ولا ينبغي ارتكابها في المناظرة عند المحققين وقد عابوا عليه ارتكاب ذلك في شرحه على الشماثل مع أنه قد يقال الاصلح يعتبر في حق كل واحد بالنظر الى نفسه كما يؤخذ من صريح كلام المعتزلة لا بالنظر الى غيره ولو فتح هذا الباب لم يبق صلاح ولا أصلح عندهم فلذا لم يعتبره الجبائي سلنا ما ذكر فلا شعري أن يقول ان موت الاخ الأكبر قد لا يوجب ملاذ كرت كما هو الغالب عند المؤمنين سيما موت العاصي العاق لوالديه وأيضا الاصلح في حقهم أن يرزقهم الله الصبر وهو واجب عندهم فلم ترك وقوله ولعله كان في نسله الخ قد علمت أن هذا لما هو فرض مثال فلا شعري أن يقول الفرض أنه عقيم لانسل له هذا ما ظهر لعقلنا القاصر والله أعلم قوله ((على عقد واحد)) أي وهو ما عليه أهل السنة والجماعة الآن ثم في آخر المائة الأولى ظهرت مذاهب أهل الضلال وأول من أظهر مذهب أهل الاعتزال واستنبطه أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية بن علي رضي الله عنه وأول المرجئة أخوه الحسن وله تصنيف فيه قاله برهان الدين الحنفي في شرح الشفا وعنهما أخذ واسل بن عطاء ومعبد الجهنى وعمرو ابن عبيد وغيلان بن مسلم ومن هؤلاء انتشر الاعتزال وتفرعت مذاهبه وأول من تكلم في القدر معبد وغيلان . قوله ((نبغ)) قال في المختار نبغ الشيء ظهر وبابه نصر وقطع وضرب ودخل هو ويقرأ هنا بالتشديد لأجل . قوله ((أن الأمر الخ)) أي أظهر ذلك وأتق بضم الهزة والنون أي الامور مستأنفة لم يسبق بها علم الله تعالى وهو كفر صراح . قوله ((افتقرت بنو اسرائيل الخ)) هذا الحديث ذكره السيوطي في الجامع الصغير بلفظ افتقرت اليهود على اثنين وسبعين فرقة وتفرقت النصارى على اثنين وسبعين فرقة وتفرقت أمتى على ثلاث وسبعين فرقة ه زاد في رواية كلها في النار إلا واحدة ونسبه لأبي داود والترمذي والنسائي وابن ماجه وقال في الكبير حسن وقد ألف أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي تأليفا في هذا الحديث وقال فيه قد علم أنه صلى الله عليه وسلم لم يرد بالفرق المذمومة المختلفين في فروع الفقه بل أراد من خالف

منها واحدة قال المنجور في حواشي الكبرى وغيره في المعتزلة عشرون فرقة وفي الشيعة اثنان

أهل الحق في أصول التوحيد وتقدير الخير والشر وشروط النبوة والرسالة ومحبة الصحابة ونحو ذلك لأن المختلفين فيها قد كفر بعضهم بعضاً بخلاف النوع الأول فانهم اختلفوا من غير تكفير ولا تفسيق للمخالف فيرجع تأويل الحديث الى هذا النوع وقد حدث في آخر أيام الصحابة خلاف القدرية وتبرأ منهم المتأخرون من الصحابة كعبد الله ابن عمر وجابر وأنس ثم حدث الخلاف بعد ذلك شيئاً فشيئاً الى أن تكاملت الفرق ه الخ نقله (العزبي). قوله (هذه الامة) أي أمة الاجابة وقوله على ثلاث الخ قال (الحفني) ولا تحيط بتفصيلها فالمدكور في التوحيد ست عقائد الجبرية والقدرية والحرورية والجهمية والمرجئة والرافضة وكل واحدة تفرع منها اثني عشر تفصيلها معلومة عندهم قال (العزبي) قال ابن (رسالان) قيل ان تفصيلها عشرون منهم روافض وعشرون خوارج وعشرون قدرية وسبعة مرجئة وفرقة نجارية وهم أكثر من عشر فرق ولكن يعدون فرقة واحدة وفرقة ضرارية وفرقة جهمية وثلاث فرق كرامية فهذه اثنان وسبعون فرقة (ه) وقد ألف فيها أبو منصور الاسفرايني كتاباً سماه التبصرة قوله (قال المنجور الخ) هو أبو العباس أحمد بن علي له حاشيتان على الكبرى كما في تكميل الديباج صغرى وكبرى ولد عام سنة وعشرين وتوفي نصف ذي القعدة سنة خمس وتسعين وتسعمائة وما ذكره نقله عن الآمدي قال وما سوى ذلك من أرباب البدع راجع الى بعضها قوله (في المعتزلة) سموا بذلك لأن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل مجلس الحسن البصري وجعل يقرر أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت الوسطة فقال الحسن اعتزل عنا واصل وسموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد وقيل لما قال واصل ذلك قال له عمرو بن عبيد القول قولك وإني اعتزلت مذهب الحسن وقيل ان قتادة لما جلس مجلس الحسن البصري بعده وقعت بينه وبين عمرو نفرة فاعتزل عنه عمرو واجتمع عليه بعض أصحاب الحسن فكان قتادة يقول ما فعلت المعتزلة ولا مانع من الجمع وواصل هذا مولى لبني مخزوم وقيل لبني هاشم وكان يدل الرأي غينا فكان لا ينطق بالكلمة التي فيها الرأي مع كثرة خطبه وطولها ومهما عرضت له كلمة فيها الرأي الا أبدلها بمرادفها في المعنى حكى أنه أتى بيا كور في طيفور من صفر فمئل عن ذلك فقال التين في آنية الصين وهذا يدل على فصاحته وسعة حفظه وعرض به صاحب الهمزية بقوله أي حب يصح منه وطرفي للكري واصل وطيفك راه

وعشرون وفي الخوارج عشرون وفي المرجئة خمسة وفي النجارية ثلاث نهد سبعون وواحدة جبرية

وكذا قول الآخر ولما رأيت الشيب راہ بعارضي تيقنت أن الوصل لي منك واصل
ولد سنة ثمانين ومات سنة إحدى وثلاثين ومائة وأما عمرو بن عبيد فتوفي سنة ثنتين أو ثلاث
أو أربع أو ثمان وأربعين ومائتين وكان عمرو من الزهد والعلم بمكان . صلى الفجر بوضوء
العشاء أربعين سنة إلا أن الناس كانوا لا يرضون باجتهاده لاعتزاله ومن مشاهيرهم من العلماء
القاضي عبد الجبار الهمداني والرماني النحوي وأبو علي الفارسي وابن جني والسرائي والصاحب بن
عباد والسكاكي والزمخشري عفا الله عنا وعنهم . قوله (وفي الشيعة الخ) هم المفرطون
بالتخفيف في محبة سيدنا علي وأولاده والخوارج هم الذين خرجوا عليه وقعة صفين بعد
ما كانوا معه وكفروه حيث جعل القرآن حكما بينه وبين معاوية وقالوا له حكمت في دين الله
فقال ما حكمت مخلوقا فقوم أفرطوا في حقه وقوم فرطوا وقوم توسطوا والمرجئة هم القائلون لا يضر
مع الإيمان ذنب سموا بذلك لأنهم يرجئون أي يؤخرون الأعمال أو النصوص الواردة في العصاة
عن الاعتبار كما أشار لذلك شيخنا سيدي الحاج محمد كنون بقوله

وفسروا المرجئة المبتدعه فمن يرى النصوص غير قاطعه

يظن في عصاة المؤمنين المصرين عفور رب العالمين

قوله (والنجارية) هم طائفة توافق المعتزلة في بعض المعتقدات أتباع محمد بن الحسين النجار
والجبرية هم القائلون بالجبر وسلب الاختيار عن العبد ظاهراً وباطناً والمشبهة هم الذين شبهوا
الحق تعالى بالخلق وأهل السنة هم الذين على طريقة السلف الصالح من الصحابة والتابعين وسواء
استندوا لكتاب أو حديث وهي الفرقة الناجية وهذه الفرق الثمان عدها في آخر المواقف وقال
هي كبار الفرق الإسلامية ثم فصلها في نحو الكراسة ونظم بعضهم ما ذكره المنحور بقوله

افترقت أمة خير الخلق سبعين مع ثلاثة في الحق

عشرين منها أنسب للاعتزال ومثلها خوارج الضلال

وشيعة ثنتان مع عشرين وخمسة مرجئة يقينا

ثلاثة تنسب للنجارية واحدة قسمها جبرية

ومثلها واحدة مشبه خاتمها سنية موجه

وسائر الفرق من أهل البدع الالتي ذكرتها ختما رصع



وواحدة مشبهة وواحدة أهل السنة وأسد الرشا طى الى أنس بن مالك أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في قوله تعالى (وأن جندنا لهم الغالبون) وهم أهل السنة والجماعة نقله (المقرئ) في أزهار الرياض وكان أهل السنة يلقبون قبل (الاشعري) بالمتبينة لاثباتهم مانقاه المعتزلة من صفات المعاني القائمة بالذات وخلقه تعالى لأفعال العباد ورؤيته تعالى في الآخرة وسؤال الملكين والصراط والميزان والشفاعة وخروج عصاة المؤمنين من النار وغير ذلك فلما ظهر (الاشعري) لقبوا بالاشاعرة والاشعرية وألف تأليف عديدة في عقائد أهل السنة والاعتصار لهم يقال ان تأليفه بلغت ثلاثمائة وثمانين وأزيد وألف كتاب المختزن في التفسير في أربع مائة سفر وعده عياض في المدارك من المالكية والسبكي في طبقاته من الشافعية ورد على من قال انه مالكي ويقال انه صلى الفجر بوضوء العشاء عشرين سنة وألف ابن عساكر في مناقبه مجلداً وقال التاج ابن السبكي ونرى أن أبا الحسن الاشعري إمام في السنة مقدم قال المحلى ولا التفات أى لمن تكلم فيه بما هو برى منه ولد سنة ستين أو سبعين ومائتين بالبصرة وتوفي سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة ببغداد ودفن بباب الكرخ وباب البصرة (وفقه) هو لغة الفهم وعرفا العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب

ذكر ذا المنجور في الحواشي له على الكبرى وقيت الواشى

قال في الابريز وتكلمت معه يعنى شيخه في برهان القطع والتطبيق فسمعت منه علوما واسراراً لم يذكرها علماء الكلام ثم علمنى توحيد الصوفية العارفين وقال هذا الذى كانت عليه الصحابة فقلت له لو علمت الأمة هذا ما افرقت على ثلاث وسبعين فرقة فقال نعم وهو الذى أراد النبي صلى الله عليه وسلم أن يكتب عنده موته حتى لا تضل أمته . قوله (وألف تأليف الخ) قد عد جملة منها ابن فرحون في الديباج . وقوله (المختزن) سماه المختزن في علوم القرآن وهو كتاب عظيم جدا قيل مائة جزء وقيل أكثر بلغ فيه الى سورة الكهف ومن وقف على تأليفه علم أن الله تعالى أيده بتوفيقه . قوله (عده عياض) الخ وتبعه ابن فرحون في الديباج وغير واحد وقوله والسبكي الخ لا مانع من الجمع بأن يكون قد انتقل من مذهب إلى مذهب وأنه كان عالماً بالمذهبين بجماعة من علماء المشرق لا انتشار المذاهب هناك . قوله (ان أبا الحسن الخ) أى وكذا أبو منصور الماتريدى وغيرهما من كبراء أهل السنة وخص الاشعري بالذكر لاشتهاره . قوله (مقدم) أى على غيره من المذاهب . قوله (سنة نيف الخ) جزم في الديباج بأنه توفي سنة أربع قول ظم (وفقه مالك) الفقه في اللغة الفهم قال في المصباح الفقه فهم الشيء قال

من أدلتها التفصيلية سواء نقلت تلك الأحكام بكيفية عمل قلبي كوجوب النية في الوضوء أو غير قلبي كندب الوتر وخرج بقيد الأحكام العلم بالذوات والصفات كتصور الانسان والياض وبقيد

ابن فارس و كل علم بشئ فهو فهم والفقه على لسان حملة الشرع علم خاص وفقه فقها من باب تعب اذا علم وفقه بالضم مثله وقيل بالضم اذا صار الفقه له سجية (هـ الخ) وفيه لغة أخرى بالفتح اذا غلب غيره في الفهم فهو من المثلثات قال الشيخ حسن أقو يدرفي منظومته

من غلب الغير يفقه فقها أو فهم الشئ يقال فقها

والشخص ان صار فقيهاً فقها أى صار ذا فقه كثير الخير قوله (أى فى اصطلاح الأصوليين ولذا أتى بتعريف السبكي وكلام المحلى وان كان هذا التعريف غير مناسب هنا لان مراد ظم الفقه المدون كما يؤخذ مما يأتى فى قول ش وأضاف الفقه إلى مالك مريداً به ما هو أعم من قول نفسه وقول أصحابه الخ وأما المعرف بما ذكر فهو فقه المجتهد وهو المسمى عند الأصوليين بالفقيه وأما المقلد فلا يسمى بذلك وانما أتى (ش) بتعريف الأصوليين تدريباً للطلاب وهذه عاداته فى هذا الشرح يذكر مسائل من علم التفسير والحديث والأصول والبيان والنحو وغير ذلك لأنه لم يضعه لخصوص المبتدى كما يؤخذ من خطبته قال أبو على اليوسى فى القانون بعد أن ذكر تعريف الأصوليين والاولى أن يقال ان كان موضوعه أى الفقه الحكم الشرعى فيقال فى تعريفه هو العلم الباحث عن الحكم الشرعى التفصيلى من حيث تعلقه بالمكلف وان كان هو فعل المكلف أن يقال هو العلم الباحث عن فعل المكلف من حيث تعلق الأحكام الشرعية به (هـ) ونحو هذا الأخير قول بعضهم هو علم يعرف به حكم فعل المكلف من وجوب وندب وإباحة وحرمة وكراهة (هـ) وهذا هو المناسب هنا وعليه فالمقلد يسمى فقيهاً اذا حصلت له معرفة تلك الأحكام عن تقليد سواء أخذها عن المجتهد أو عن غيره كالكتب المدونة فالفقه له معنيان كما يؤخذ من كلام أبى على اليوسى وصرح به بعضهم أحدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل المدونة فاذا حصل للمقلد يكون فقيهاً الثانى ما لا يمكن حصوله للمقلد وهو العلم باستنباط الأحكام عن الامارات وهو قول السبكي المكتسب من أدلتها الخ وعلى هذا فالمقلد لا يسمى فقيهاً أنظر العلامة العطار . قوله (العلم) المراد به هنا التصديق فالمراد بالأحكام النسب التامة باعتبار الوقوع واللاوقوع بأن ذلك هو متعلق التصديق لا النسب باعتبار أنها تعلق بين الطرفين بقطع النظر عن الوقوع وعدمه الذى هو متعلق التصور والعلم يطلق على الإدراك والملكة والقواعد فتعلق الادواك بالنسبة ظاهر وأما بالملكة فمن تعلق السبب بالسبب

الشرعية العلم بالأحكام العقلية كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين أو الحسية كالعلم بأن النار محرقة

وأما بالقاعدة فمن تعلق الكل بالجزء وسيأتي لشأن الحكم الشرعي يطلق باطلاقات ثلاث في اصطلاحات ثلاث. قوله (الشرعية) أي المأخوذة من الشرع من كتاب أو سنة أو قياس لأنه لا بد له من دليل من الكتاب أو السنة في حكم الأصل المقيس عليه فالقياس مستند لذلك الدليل بواسطة قوله (بكيفية عمل الخ) من قبيل تعاقب الاسناد بطريقه لما علت من أن المراد بالأحكام النسب والمراد المتعلقة بالفعل من حيث الكيفية بأن يكون الموضوع العمل والمحمول الكيفية وهي الوجوب واخواته خاصة كما مثل ش بالمحكوم عليه في المثال الأول هو النية التي هي عمل قلبي والمحكوم به الوجوب والحكم ثبوت الوجوب للنية ومتعلقه الذي هو الوجوب وصف للنية

وكذا القول في المثال الثاني فالحكم فيه هو ثبوت الذنب للوتر ومتعلقه الندية التي هي صفة الوتر الذي هو عمل غير قلبي والفقهاء هو العلم بذلك الحكم أي الإدراك المسمى تصديقا فالفقهاء في المثالين إدراك ثبوت الوجوب للنية وإدراك ثبوت الندية للوتر كما في البنائي وأورد على التعريف بأنه يبحث في علم الفقه عن أفعال غير المكلف كالصبي والمجنون ومتلفات البهائم وانهم عدوا من الفقه علم الفرائض وموضوعه التركات لأفعل المكلف وأجاب عبد الحكيم في حواشي الخيال بأنها ترجع إلى البحث عن فعل المكلف فيقول حتى يرجع موضوع تلك المسائل إليه كمسألة المجنون والصبي بأنها ترجع إلى فعل الولي وموضوع علم الفرائض قسمة التركات وهي فعل المكلف وكذا البحث عن استحالة الخمر خلا مثلا وسببية الزوال ونحو ذلك بأن يقال استحالة الخمر المستحيل خلا جائز والصلاة عند الزوال واجبة ه قوله وخرج بقيد الأحكام الخ أصله للمحلي قال العطار أخرج به لا بالعلم لشموله في نفسه للتصور والتصديق كما أشار إليه بقوله كتصور الإنسان الخ وإن كان هنا ينصرف للتصديق بقرينة تعلقه بالأحكام وبالنظر إلى هذا قال المحلي فيما يأتي وعبروا هنا عن الفقه بالعلم وإن كان لظن أدلته ظنيا لأنه ظن المجتهد الذي هو قريب لقوته من العلم فهذا صريح في أن المراد بالعلم هنا التصديق لأن الظن تصديق فلا منافاة بين الكلامين ثم بانصرافه إلى التصديق يخرج تصور الأحكام فلا يقال جعل العلم شاملا للتصور والتصديق يؤدي إلى خلو التعريف عن قيد مخرج لتصور الأحكام (ه) قوله العقلية الخ المراد بها ما حكم به العقل دون استناد للحس وبالحسية خلافها فالأحكام الوضعية كثبت الرفع

وبقيد العملية أى المتعلقة بكيفية عمل الاعتقادية كالعلم بأن الله واحد وأنه يرى فى الآخرة
وبقيد الاكتساب من الأدلة علم الله تعالى وجبريل والنبي عليه السلام بتلك الأحكام فلا يسمى فقهاً.

للفاعل بالنسبة للواضع عقلية وإلى غيره حسية لاستنادها للحس وهو السماع وثبوت الاحراق
لذا رضى لاستناد العقل فيه الى الاحساس باحراق أفرادها فاندفع قول السكّال ان المحلى أغفل
الشبه على خروج الوضعية كثبوت الرفع للفاعل واعتراض اللقاني بأن الحاكم بأن النار الكلية
محرقة هو العقل لا الحس وان كان الحس يحكم بالجزء فلو قال المحلى بأن هذه النار محرقة لأفاد (هـ)
على أنه يصح جعل أ ل فى النار للحضور فيكون إشارة الى نار حاضرة قاله العطار . قوله (الاعتقادية
الخ) أى لأن هذا الاعتقاد وان كان علماً بحكم شرعى وهو ثبوت الوجدانية لله تعالى لكنه
ليس متعلقاً بكيفية عمل بل المقصود منه العلم والاعتقاد ولذا سميت عليه واعتقادية ومثل
بمثالين إشارة إلى أن المسائل الاعتقادية قسمان ما دليله عقلى وما دليله نقلى . قوله (علم الله تعالى
الخ) هذا يفيد أن علم الله تعالى داخل قبل ذلك القيد لأنه علم بالأحكام المأخوذة من أدلة الشرع
وليس المراد أن العالم هو الآخذ بل من تعلق عليه بأحكام أخذت من ذلك وكذا
علم جبريل النبي صلى الله عليه وسلم لأنها تعلقاً بما أخذ من ذلك أى بما صدق عليه
أنه مأخوذ أى مستفاد أما بالنسبة لجبريل فهو متعلق الآن بما هو مأخوذ بالفعل
لغيره وأما بالنسبة لعلم النبي صلى الله عليه وسلم فقد تعلق به بعد أخذ جبريل هذا ما يقتضيه
وصف الأحكام بالشرعية أى المأخوذة من الشرع فليس المراد أن الآخذ هو العالم والالم يدخل
علم الله حتى يخرج بقيد الاكتساب هـ شريئى . قوله (فلا يسمى فقهاً) أى لان المنقسم الى
الضرورى والكسبى هو العلم الحصولى وعليه تعالى حضورى وعلم جبريل مستند للوحى وأما علم
النبي صلى الله عليه وسلم الحاصل عن اجتهاد بناء على جواز الاجتهاد فى حقه وجرى عليه السبكى فى كتاب
الاجتهاد فقال الكمال انه دليل شرعى للحكم يتوصل به الى معرفته فلا يعد فقهاً بل من أدلته
وباعتبار حصوله عن دليل شرعى يصح أن يسمى فقهاً فى الاصطلاح وهو الذى يقتضيه كلام البرماوى
فى ألفيته هـ والتحقيق أن علمه صلى الله عليه وسلم الحاصل عن اجتهاد لا يسمى فقهاً لأنه ليس
علماً بجميع الأحكام بل ببعضها وهو المجتهد فيه قاله العطار وقال الشهاب شارح الشفا عليه صلى الله
عليه وسلم كعلم غيره من البشر ضرورى وكسبى وقول بعض الصوفية ان العلوم كلها بالنسبة اليه
ضرورية رده الشيخ زروق بأنه حمل على ظاهره لزم انتفاء التكليف عنه لأن العلوم الضرورية لا

وبقيد التفصيلية أى المعينة علم المقلد فى حكم من الأحكام بوجود المقتضى والنافى من غير أن يعرف عين المقتضى وعين النافى كما اذا قال له الفقيه النية فى الوضوء واجبة لوجوب المقتضى ولم يبين له المقتضى ماهو أو قال الوتر ليس بواجب لوجود النافى ولم يبين له النافى ماهو فليس

يكلف بها ولا يؤجر عليها وإن أريد أنه لشدة ذكائه عليه بالمكتسبات كغيرها فهو صحيح ء قلت وهذا الأخير هو الذى يتعين أن يحمل عليه كلام الصوفية . قوله (أى المعينة الخ) نحو أقيموا الصلاة ولا تقربوا الزنى ونحو ذلك والاجمالية أى غير المعينة كمطلق الامر والنهى وفعل النبى صلى الله عليه وسلم والاجماع والقياس والاستصحاب المبحوث عن أولها بأنه للوجوب حقيقة والثانى بأنه للحرمة كذلك والباقي بأنها صحيح وغير ذلك . قوله (علم المقلد الخ) عبر عنه المحلى بالخلافى قال وخرج بقيد التفصيلية العلم بذلك المكتسب للخلافى من المقتضى والنافى قال البنائى المراد به من يأخذ من المجتهد الحكم بدليل غير خاص بل اجمالى كان يقول الامام مالك لابن القاسم ذلك فى الوضوء واجب لوجود المقتضى مثلاً ويقول الامام الشافعى للزنى ذلك ليس بواجب لوجود النافى سمي خلافاً لاخذه عن امامه خلاف ماأخذه الآخر عن امامه ه وقال العطار علم الخلافى علم مدون يقارب ما ذكره الأصوليون فى باب القياس وفى المناظرة ودلائله كلها من قبيل الجدل اذ الغرض فيه حفظ المدعى وابطال نقيضه الذى يدعيه الخصم فالخلافى منسوب لعلم الخلاف أى المشتغل به فلا يتوهم من التمثيل بآبى القاسم والمزنى أن الخلاف خاص بمن أخذ الحكم عن المجتهد بل المراد به كل حافظ لمذهب امامه يريد تأييده ولو فى عصرنا ه قال البنائى أثر ما تقدم عنه وهذا أن خروج الخلافى بما ذكر مبنى على أنه يستفيد بذلك علماً وأنه يطل بذلك مايقوله خصمه والحق أن ذلك لا يفيد علماً ولا يحتاج به على خصمه وإنما يستفيد علماً ببيان الدليل فالحق أن قيد التفصيلية لبيان الواقع ويمكن أن يحتز به عن العلم الذى يستفيدة المقلد من الفقيه المجرد عن الدليل فإنه ليس بفقه وإن كان هو الحكم الشرعى فى حقه بواسطة قياس أن يقال هذا ماأفتاه به المفتى وكل ماأفتاه به المفتى فهو حكم الله فى حقه ينتج هذا حكم الله فى حقه (ه) لكن فيه أن هذا خارج بقوله المكتسب فمن أدلتها فالحق أنه لليان قاله الشريينى (قوله كما اذا قال الفقيه الخ) تقدم ان المراد به عندهم المجتهد المطلق وأما المقلد فلا يسمى بذلك إجماعاً لكن أجمعوا أيضاً على ان الفقه من العلوم المدونة وهو يستلزم أن يكون المقلد العالم بتلك المسائل المدونة فقيهاً والتوفيق بين الاجماعين بأن يجعل للفقه معنيان وعدم حصول أحدهما فى المقلد لا ينافى حصول الآخر

ذلك من الفقه وأضاف الفقه الى مالك مريداً به ما هو أعم من قوله نفسه وقول أصحابه فمن بعدهم من كان جارياً على قواعده وأصول مذهبه واختار الناظم مذهب مالك لأربعة أوجه الأول أنه متبوع أهل المغرب ومنهم الناظم الذين ورد فيهم حديث مسلم (لا يزال أهل المغرب ظاهرين حتى تقوم الساعة) ومن فسر الغرب بالدلو الكبير وقال المراد بأهله العرب رد عليه بأن في رواية

فيه وقد مرت الإشارة الى هذا (قوله مريداً به ما هو أعم الخ) لا شك أن هذا فقه مدون وهو المراد هنا وليس هو الفقه عند الأصوليين المعروف بما مر فلو فسر به كلام ظم واقتصر عليه لكفاه وتقدم الجواب عنه (قوله وأصول مذهبه) العطف للتفسير والأصول التي بنى عليها الإمام مالك مذهبه سبعة عشر نص الكتاب وظاهره أى العموم ودليله أى مفهوم المخالفة ومفهومه أى المفهوم بالأولى والشبهة على العلة نحو قوله تعالى (فانه رجس) ومن السنة مثل ذلك فهذه عشر ثم الاجماع والقياس وعمل أهل المدينة والاستصحاب والاستحسان وقول الصحابي والحكم بسد الذرائع وأما مراعاة الخلاف فتارة وتارة فما كان جارياً على هذه لأصول يصح أن يضاف اليه . قوله (لامور أربعة الخ) لكن الظاهر في علة الاختيار هو الاول وما بعده فزيادة ترجيح لمذهب مالك . قوله (حديث مسلم) رواه عن سعيد بن أبي وقاص مرفوعاً وقوله ظاهرين أى على الحق كما في الرواية الأخرى أى غالبين عليه بحيث لا يتركونه بتوفيق الله تعالى لتمسكهم بالكتاب والسنة فلا يسرى فيهم فساد الزمان وأهله وقد كتب الطرطوشي لأمير وقته بعد أن ذكر هذا الحديث ما نصه وما أدري هل أرادكم رسول الله صلى الله عليه وسلم أو أراد جهة أهل المغرب لما هم عليه من التمسك بالسنة والجماعة وطهارتهم من البدع والافتداء بالسلف الصالح وناهيك بشهادة هذا العالم العامل رضى الله عنه . قوله (حتى تقوم الساعة الخ) كثيراً ما ترد هذه الغاية في الأحاديث وليس المراد قيامها بالفعل لما ورد في الحديث الآخر لا تقوم الساعة وعلى وجه الأرض من يقول الله بل المراد قرب قيامها وقد ورد أن ريحاً طيبة تهب من تحت العرش تقبض روح كل مؤمن ومؤمنة . قوله (ومن فسر الخ) هو على بن المديني كما في الشفا وقوله رد عليه الراد هو صاحب كتاب التشويق قال من تأول بحديث مسلم على أن المراد بالغرب الدلو وأهله العرب فيطال بما رويناه من طريق تقي بن مخلد بسنده قال حدثنا يحيى بن عبد المجيد حدثنا هشيم أخبرنا داود بن أبي هند عن عثمان النهدي عن سعد عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يزال إلى آخر الروايات التي عندنا قال جس عقبه

بقي ابن مخلد (لا يزال أهل المغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة أو يأتي أمر الله) وعند الدارقطني لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق في المغرب حتى تقوم الساعة وعند الهروي لا يزال أهل المغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة الثاني أنه المراد عند جمهور العلماء بقوله صلى الله عليه وسلم يوشك أن يضرب الناس أكباد الابل في طلب العلم فلا يجدون عالماً أعلم من

على أن الشيخ زروق صحح رواية أهل المغرب وكفى به قدوة هـ وفي شرح مسلم للقرطبي بعد ما ذكر رواية أهل المغرب من طرق متعددة وصححها قال أنه يدل على ابطال التأويلات فيه والمراد بالمغرب جهته من المدينة إلى أقصى بلاد المغرب فيدخل الشام وبيت المقدس فلا منافاة بين الروايات هـ لأن في بعضها وهو بالشام وفي بعضها قيل يارسول الله وأين هم قال بيت المقدس (قوله أو يأتي أمر الله) أي الساعة واشراطها أو يأتي أمر الله بفنائهم وذلك من أشرائط الساعة وعند فنائهم يرفع النور المحمدي كما يأتي عند سيدي عبد العزيز قوله (وعند الدارقطني) أي في فوائده بسنده إلى سعد بن أبي وقاص وقوله طائفة اختلف في هذه الطائفة فقيل أهل العلم لا بداء الحديث في بعض طرقه بقوله من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين وقيل أهل الحديث وقيل أهل السنة والكل صحيح والتعميم أولى كما قاله الشهاب ونحوه للآبي قال يحتمل أن تكون مؤلفة من أنواع من المؤمنين منهم سمعان وفقهاء ومحدثون وغير ذلك ولا يلزم أن يكونوا مجتمعين في قطره ويؤيده ما في الأبريز عن سيدي عبد العزيز أن المراد بهم أهل الدائرة والعند من الأولياء وكل من أخذ بحظه من نور النبي صلى الله عليه وسلم فهم حملته وبهم يبقى على وجه الأرض فإذا أراد الله رفعه من الأرض لم يبق منهم أحد فيرتفع النور لأنه لا حامل له وهذا الرفع هو المراد بأمر الله في الحديث وهو المراد أيضاً بسد باب التوبة فهو كناية عن رفع ذلك النور هـ ولا شك أن كل واحد من المؤمنين له حظ من نوره صلى الله عليه وسلم ولونور الإيمان نعم يتفاوتون فيه بالثقة والكثرة بحسب قوة الإيمان وضعفه وكثرة الأعمال وقتها وقد ورد في الحديث أنه عند قرب الساعة تهب ريح طيبة تقبض روح كل مؤمن حتى لا يبقى على الأرض من يقول الله فكلام الشيخ رضي الله عنه موافق لمن يقول بالتعميم وأفصح بالمراد قوله (يوشك الخ) إنما عبر به لأن المعنى المراد بالحديث لم يكن في زمنه صلى الله عليه وسلم لكنه قريب منه فهو من أخباره بالمغيبات كالحديث الأول والضرب كناية عن جد السير وهذا الحديث قال ابن فرحون في الديباج مروي عن الثقات ثم قال وقد رواه البخاري عن ابن جرير مرفوعاً ومحمد بن عبد الله الأنصاري عن ابن جرير مسنداً

عالم المدينة رواه أحمد وصححه الحاكم قال عبد الوهاب ولم يشتهر بعالم المدينة من الأئمة غيره فهم لا ينازعونه في هذه المرتبة الثالث أن مالكا جمع بين شرفي الفقه والحديث

وهو ثقة ورجاله ثقات مشاهير خرج لهم البخاري ومسلم بنحو ذكر له روايات وكذا السيوطي في كتابه تزيين الممالك في مناقب الامام مالك منها ما أخرجه الحاكم بسنده الى أبي موسى الأشعري رفعه يخرج ناس من المشرق والمغرب في طلب العلم الخ قال السيوطي وقد قلت في معنى هذا الحديث

قال نبي الهدى حديثا من حقه الله بالسكينة

يخرج من شرقها وغرب من طالب الحكمة الميمنة

فلا يروا عالما اماما أعلم من عالم المدينة

قوله (قال عبد الوهاب الخ) قال في الديباج قال القاضي عبد الوهاب مامعناه انه لا ينازعنا في هذا الحديث أحد من أرباب المذاهب اذ ليس منهم من له امام من أهل المدينة فيقول المراد امامنا ونحن ندعى أنه امامنا بشهادة السلف له وبأنه اذا أطلق بين أهل العلم قال عالم المدينة فالمراد به مالك كما اذا قيل قال الكوفي فالمراد به أبو حنيفة قال عياض فوجه احتجاجنا بهذا الحديث من ثلاثة أوجه الأول تأويل السلف أن المراد مالك الثاني أنك اذا اعتبرت ما ذكرناه من شهادة السلف له واجماعهم على تقدمه ظهر انه المراد بذلك الثالث أن طلبة العلم لم يضربوا أكباد الابل من المشرق والمغرب الى عالم ولا رحلوا اليه رحلتهم الى مالك . قوله (جمع بين شرفي الخ) قال في الديباج أما أبو حنيفة والشافعي فسلم لهما حسن الاعتبار وتدقيق النظر والقياس وجودة الفقه لكن ليس لهما امامة في الحديث ولذا لم يخرج لهما أهل الحديث وإن كان الشافعي متبعا للحديث لكن بتقليد غيره كان يقول لأبي مهدي وابن حنبل أتيا أعلم بالحديث مني فما صح عندكما فعرفاني به وله في تقرير الأصول وترتيب الأدلة ما لم يسبق اليه من قبله كما أن أحمد وداود من العارفين بالحديث ولا يسلم لهما الامامة في الفقه وجودة النظر وليس بقصير من قصر منهم في فن بالذي يسقط رتبته عن الآخر ولكل واحد منهم من المناقب ما لو حشيت به الصحف لكان شيئا كثيرا وهو كلام في غاية الحسن وعن الشافعي قال لي محمد بن الحسن أيهما أعلم صاحبنا أو صاحبكم يعني أبا حنيفة ومالكا على الانصاف قال نعم قلت أنشدك الله من أعلم بالقرآن منهما قال صاحبكم قلت أيهما أعلم بالسنن قال صاحبكم قلت أيهما أعلم بأقوال الصحابة قال صاحبكم قلت لم يبق إلا القياس وهو

ولذا ملاً الشيخان صحيحهما بالرؤية عنه ولم يرقى الصحيحين عن أبي حنيفة والشافعي شيء وأما أحمد فطود عظيم في الحديث لكن لم يرو عنه البخاري إلا في موضعين لأنه أدرك شيوخه فاكفى بهم إلا أن باعه في الفقه لم يبلغ باع مالك ولا قاربه الرابع أن مالكا شيخ الجميع وأما أبو حنيفة

لا يكون إلا على هذه الأشياء هـ الخ ومناقب الامام كثيرة شهيرة أفردت بالتأليف . قوله (وقد ملا الشيخان الخ) قال أبو داود وأصح الاسانيد مالك عن نافع عن ابن عمر ثم مالك عن الزهري عن سالم عن أبيه ثم مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة وقال مراسل مالك أصح من مراسل سعيد بن المسيب والحسن البصري وقال سفيان إذا قال مالك بلغني فهو اسناد قوى وقد صنف ابن عبد البر كتاباً في وصل ما في الموطأ من المراسل والمنقطع والمعضل قال وجميع ما فيه من قوله بلغني ومن قوله عن الثقة عنده مما لم يسنده أحد ومستون حديثاً كلها مسندة من غير طريق مالك إلا أربعة لا تعرف أحداً ما أنى لا أنسى ولكن أنسى لاسن والثاني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى أعمار الناس قبله أو ما شاء الله من ذلك فكانه تقاصر أعمار أمته أن لا يبلغوا من العمل ما بلغ غيرهم في طول العمر فأعطاه الله ليلة القدر خير من ألف شهر والثالث قول معاذ آخر ما أوصاني به النبي صلى الله عليه وسلم أن قال حسن خلقك للناس والرابع إذا نشأت بحرية ثم تشامت فتلك عين غريقة قوله (فطود) أي جبل عظيم وذلك أنه كان يحفظ ألف ألف حديث فهو أكثر من الحافظ والحجة لأن الأول عندهم من يحفظ ألفاً والثاني من يحفظ ثلاثمائة ألف . قوله (إلا في موضعين) أحدهما في كتاب المغازي في باب كم غزى النبي صلى الله عليه وسلم والثاني في باب النكاح في باب ما يحل من النساء وقوله أدرك شيوخه أي وهم يطلبون علو الاسناد ما أمكن . قوله (شيخ الجميع الخ) قال جعفر الفرياني لا أعلم أحداً ممن روى عنه الأئمة من مات قبله بظهر طويل إلا مالك كيحيى بن سعيد وابن جرير والأوزاعي والثوري وشعبة هـ أي لأنه كان مبرزاً في الحديث من صفوه وقال الدارقطني لا أعلم أحداً اجتمع له ما اجتمع لمالك وذلك أنه روى عنه رجلان حديثاً واحداً بين وفاتهما نحو مائة وثلاثين سنة شيخه ابن شهاب مات سنة ١٢٤ وأبو حذافة السهمي مات سنة ٢٤٠ روى عنه حديث الفريفة بنت مالك في سكنى المعتدة وقد عد عياض عن روى عنه من شيوخه ثم من أقرانه ثم من هو أصغر منه ألفاً ونيفاً وذلك أنه جلس للأخذ عنه وهو ابن سبع عشرة سنة

فقد حكى جمع انه لقي مالكا وأخذ عنه وان كان ابو حنيفة أكبر سنا وقد ألف الدارقطني في الأحاديث التي رواها ابو حنيفة عن مالك ولا غرابة فقد أخذ عن مالك من هو أكبر سنا من أبي حنيفة كالزهرى وربيعة وقال مالك ما أحد من نقلت عنه هذا العلم الا اضطر الى حتى سألتني عن أمر دينه وأما الشافعي فقال مالك استاذي وعنه أخذت العلم وهو الحجة بيني وبين الله تعالى وما أحد امن على من مالك وإذا ذكر العلماء فمالك النجم الثاقب وأما أحمد فقد أخذ عن الشافعي فهو تليذ تليذه واعتماده على الكتاب والسنة وعمل أهل المدينة لأنهم

بأمر شيوخه ونقل مطرف عن مالك قال قلت لأبي أذهب لا كتب العلم فألبستني ثياباً ووضعيت الطويلة على رأسي وعممتني وقالت اذهب الى ربيعة فتعلم من أدبه قبل عليه وقال بعضهم رأيت مالكا في حلقة ربيعة وفي أذنه شنف وهذا كله يدل على ملازمته لطلب العلم من صغره كما قاله في الديباج فالحكاية التي ذكرها صاحب ثمرات الاوراق التي بهامش المستظرف وفيها ما يقتضي أن مالكا كان في صغره مغتيا هي من الاقتراء والمجون الذي لا ينبغي أن يذكر فضلا عن أن يسطر وعلامة الوضع ظاهرة عليها من ألفاظها كافية في إبطالها عن شيء آخر وإنما نهت عليها خوفا من أن يتوهم القاصر الذي لم يقف على مناقب الامام صحتها . قوله (فقد حكى جمع الخ) كالدارقطني في كتاب الذبائح وفي تأليف له مخصوص بذلك وابن خسرو والبلخي في مسند أبي حنيفة والخطيب البغدادي في كتاب الرواة عن مالك ومغلطاي في نكته على علوم الحديث لابن الصلاح والبلقيني في محاسن الاصطلاح قاله السيوطي عن الزركشي في نكته على ابن الصلاح وقال عقبه وهذه العبارة تدل على أنه روى عنه عدة أحاديث والذي وقفت عليه حديثان أحدهما في مسند أبي حنيفة لابن خسرو والآخر في الرواة عن مالك للخطيب ولم أقف على تأليف الدارقطني ووقفت على كتاب فيما رواه الأكاير عن مالك كالزهرى وشعبة ثم وقفت على مسند أبي حنيفة لأبي الضياء فرأيت أنه أورد فيه من رواية أبي حنيفة عن مالك عن نافع عن ابن عمر قال إذا صليت الفجر والمغرب ثم أدركتهما فلا تعدهما وقد سررت بوجوده وأسأل الله أن يمن على بمؤلف الدارقطني وأنشد أبياتا في هذا المعنى . قوله (واعتماده الخ) تقدم أن للأدلة التي بنى عليها مذهبه سبعة عشر خمسة من الكتاب وخمسة من السنة وما بقي يرجع اليها . وقوله (وعمل الخ) أي لان أهل كل بلد أعلم بعوائد بلدهم وأحوال سلفهم وقضايا حكامهم دون من سواهم وقد علم أن المدينة معبد العلم وينبوع الحكمة ودار السنة وان

أعلم الناس بالناسخ والمنسوخ إذا كانت الأحكام تتجدد إلى وفاة المصطفى صلى الله عليه وسلم وعدة شيوخه تسعمائة ثلاثمائة من التابعين وستمائة من تابعهم من اختاره وارتضاه لدينه وفقهه

مالك أنشأ بها قبل تمام المائة سنة والعهد قريب من عصر النبوة مع أن لا تنكر أنه قد يعزب عن أهل المدينة بعض السنة ونشر عنهم ما انفرد به بعض الصحابة وإنما كلامنا في الطريق الجادة وقد كان الصحابة ومن بعدهم يختارون حديث أهل المدينة ويتبعون آثارهم حتى إذا كانوا في غير المدينة وشكروا في أمر لم يقطعوا فيه بشيء حتى يقدموا المدينة فيسألون أهلها عنه فعل ذلك ابن مسعود وابن عمر وأبو هريرة وقال ابن وهب سمعت مالك يقول كان عمر بن عبد العزيز يكتب إلى الأمصار يعلمهم السنن والفقه ويكتب لأهل المدينة يسألهم عما مضى وأن يعلموه بما عندهم أنظر تأليف الشيخ عيسى الرازي في مناقب الإمام مالك تستفد فائدة وتحرير. قال الشيخ أحلوه في شرحه على السبكي في مسألة وجوب العمل بخبر الواحد ما نصه قد اشتهر أن عمل أهل المدينة حجة عند مالك وتحقيق ذلك ما ذكره عياض في المدارك قال أما نقل شرع من جهة النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل كالصاع والمد أنه كان يأخذ فيه منهم الصدقة وزكاة الفطر وكالأذان والاقامة وترك الجهر بالبسملة في الصلاة أو نقل إقراره كعهد الرقيق أو نقل ترك أحكام لم تلزمهم كترك أخذ زكاة الخضر فهذا النوع من إجماعهم حجة قطعية وإليه رجع أبو يوسف وهو الذي تكلم عليه مالك عند أكثر شيوخنا ووافق عليه جمع من الشافعية وكذا نقول لو تصور ذلك في غيرهم لكن لا يوجد فإن شرط التواتر تساوي الطرفين والواسطة فإن الذي ينقل غيرهم آحاد والتواتر مقدم النوع الثاني إجماعهم على نوع من طريق الاجتهاد وهذا النوع يختلف فيه أصحابنا مذهب بعضهم إلى أنه ليس بحجة قالوا لأنهم بعض الأمة وأنكروا أن يكون ذلك قول مالك وقال بعضهم يرجح على اجتهاد غيرهم وقال آخرون هو حجة يقدم على خبر الواحد قال عبد الوهاب وعليه يدل كلام ابن المعدل وأبي مصعب وجماعة من المغاربة قال عياض وأما معارضته لخبر الواحد فيما كان إجماعهم عليه من طريق النقل فهو مقدم على الخبر من غير خلاف عندنا هذا ما يليق من كلامه على المسألة وأما ما ذكره الصيرافي والغزالي وغيرهما من المخالفين فتحريف لم يرو شيئا منه عن مالك هـ قلت وبه يسقط بحث الشرييني في تقريراته في كون عمل أهل المدينة حجة. قوله (عما اختاره الخ) قال ابن أبي أويس سمعت

وتيقظه ولازم ابن هرمز خمس عشرة سنة من الغدو الى الزوال في علم قال مالك لا أبته لاحد وقام بمذهبه بعد وفاته جماعة أشهرهم عبدالرحمن بن القاسم العتقى المصرى وأخذ عن ابن القاسم جماعة منهم سحنون مؤلف المدونة واسمه عبدالسلام بن سعيد التوخي ومالك عدة تأليف

مالك يقول ان هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذوا دينكم فقد أدركت سبعين من يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فما أخذت عنهم شيئاً وان أحدهم لواؤتمن على بيت مال لكان أميناً الا أنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن يعنى المعرفة بعلم الحديث ه وأما من روى عن الامام مالك فقد ذكر السيوطى عن أبى بكر البغدادى ألف رجل الاسبعة ورتبهم على حروف المعجم ثم زاد عليه جماعة كثيرة فانظره . قوله (ابن هرمز) قال فى (ق) وهرمز بالضم بلد على خور من أخوار الهند وقلعة بين القدس والكردوعلم ه واختلفت الروايات فى مدة أخذه عنه فالذى عند جس هنا وفى شرح الرسالة خمس عشرة سنة وتبعه (ش) وذكر فى الديباج عن الامام أنه قال انقطعت الى ابن هرمز سبع سنين وفى رواية ثمان سنين لم أخلطه بغيره وكنيت أجعل فى كفى تمرا أناوله صبياناه وأقول لهم ان سألكم أحد عن الشيخ فقولوا له مشغول وفيه أيضاً قال مالك كان الرجل يتخاف للرجل ثلاثين سنة يتعلم منه قال بعض أصحابه كنا نظن أنه يريد نفسه مع ابن هرمز وهو الذى عند الهلالى ويمكن التوفيق بأن السبع أو الثمان فى اختصاصه به كما يشعر به قوله لم أخلطه بغيره وما زاد على ذلك كان يأخذ عنه وعن غيره . وقوله (فى علم الخ) أى من الأسرار التى لا تفشى ولا تعاق لها بالأحكام كالمشابه من الكتاب والسنة وغوامض التوحيد والأخبار بالمغيبات ونحو ذلك ولحجة هذا الشيخ رضى الله عنه للخمولى كان يستحلف مالكا أن لا يذكر اسمه فى حديث ولعل مالكا كان يعنيه فى الموطأ بلغنى عن الثقة . قوله (العتقى الخ) منسوب الى العميد الذين نزلوا بالطائف الى النبي صلى الله عليه وسلم فأعتقهم وكنيته أبو عبدالله وروى أيضاً عن الليث وعبد العزيز بن الماجشون وغيرهما وروى عنه أصبغ وسحنون وعيسى بن دينار والحارث بن مسكين ويحيى بن يحيى وابن عبد الحكم وغيرهم وخرج له البخارى فى صحيحه . قوله (منهم سحنون) لقب باسم طائر حديد البصر لحدثه فى المسائل وقوله التوخي نسبة الى تنوخ قبيلة من العرب قال فى (ق) تنخ بالمكان تنوخاً أقام به ومنهم تنوخ قبيلة لأنهم اجتمعوا فأقاموا فى مواضعهم وأصله شامى من حمص وقدم أبوه سعيد فى جند حمص الى أفريقية قال عبد الملك بن الحشاش وكان ثقة رأيت النبي صلى الله عليه وسلم فى النوم يمشى فى طريق

عد الخطاب منها ثمانية منها الموطأ لم يسبق الى مثله وليس بعد القرآن أصح منه ونقل الجزولي أن بعض العلماء أقام بالروضة المشرقة ثلاثين شهراً يضرع الى الله أن يرى المصطفى صلى الله عليه وسلم يوماً ليسأله عما يلتزمه من كتب الحديث ويتبعه من المذاهب فلما كانت ليلة عرفة

وأبو بكر خلفه وعمر خلف أبي بكر ومالك خلف عمر وسحنون خلف مالك ومناقبه كثيرة توفي في رجب سنة أربعين ومائتين وهو ابن ثمانين ومولده سنة ستين ومائة و وفاة ابن القاسم تأتي عند (ش) مع وفاة مالك . قوله ((عدة تأليف الخ)) لكن المشهور منها الموطأ وسائر تأليفه انما رواها عنه من أرسل بها اليه أو آحاد من أصحابه كما قاله في المدارك وقوله ((عد الخطاب الخ)) قال بعد أن ذكر الموطأ ومن تأليفه رسالة ابن وهب في القدر والرد على القدرية وكتاب في النجوم ومنازل القمر حسن مفيد ورسالة في الاتضية في عشرة أجزاء ورسالة في الفتوى وأخرى الى الرشيد في الأدب والمواظظ وأخرى الى الليث في إجماع أهل المدينة وكتاب في تفسير غريب القرآن ونسب اليه كتاب السر وأنكره اه بخ وأنكر بعضهم أيضاً رسالته الى الرشيد وحلف أصبح ماهي له وقال السيوطي إسنادها اليه ضعيف وأنكرها كثير من المشايخ وقالوا فيها أحاديث منكورة لو سمع مالك من يحدث بها أدبه . قوله ((الموطأ الخ)) بضم الميم وفتح الواو وتشديد الطاء بمعنى المهد المنقح المحرر واختلف في سبب تسميته بذلك فذكر أبو الحسن بن فهر في كتاب فضائل مالك بسنده اليه أنه قال عرضت كتابي هذا على سبعين فقيها فكلهم واطأني عليه فسميته الموطأ اه وقيل انه رأى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام فقال له وطئ للناس هذا العلم وقيل أول من أمره به وحثه عليه أبو جعفر المنصور قال له ضع هذا العلم ودون كتاباً وجنب فيه شذائد عبد الله بن عمر ورخص ابن عباس وشواذ ابن مسعود واقصد أواسط العلم وما أجمع عليه الصحابة والأئمة فكان مالك اذا ذكر هذه الوصية استحسناها اه والجمع ممكن . قوله ((لم يسبق مالكا الخ)) يحتمل في التسمية والعمل معا قال ابن فهر لم يسبق مالكا أحد الى هذه التسمية فان من ألف في زمانه بعضهم سمي بالخروج وبعضهم بالمصنف وبعضهم بالمؤلف اه ويحتمل في العمل فقط وان سبقه بعضهم الى التسمية . قوله ((وليس بعد الخ)) هكذا قال جماعة عن عاصر مالكا كالشافعي ومن بعده يسير قبل وضع البخاري ومسلم لانهما اعتبرا شروطا لم يعتبرها مالك لفساد الزمان بعده . قوله ((ونقل الجزولي الخ)) ونحو هذا ما أخرجه ابن عبد البر من طريق مصعب بن عبد الله الزهري عن أبيه قال كنت جالسا مع أبي في المسجد فأتاه رجل

وكانت ليلة جمعة ختم القرآن ووقف إزاء القبر الشريف وقال . ياخير من أرسل بخير كتاب أنزل أقسمت عليك بمن اصطفاك . وهدى الخلق بهداك . إلا ما جمعت بيني وبين مرادى قال فرأيت نوما النبي صلى الله عليه وسلم فقلت قد اختلف على رواية حديثك فداني قال عليك بما رواه مالك فقلت اختلف على الفقهاء فداني قال عليك بفقهاء مالك فقلت قد اختلف على أصحابه فداني قال عليك بما رواه عبد الرحمن بن القاسم فقلت يا رسول الله أدع الله أن يرزقني شفاعتك قال أعانك الله عنها بعمل يرضاه منك ودفعني دافع وقال لا تشغله بأثر من هذا فأفقت وكان مالك معروفا بقوة العقل والذكاء والفهم مشهوراً بكمال الحفظ والضبط موصوف بالتقوى

فقال أيكم مالك فقالوا هذا فقال والله لقد رأيت البارحة رسول الله صلى الله عليه وسلم جالساً في هذا الموضع فقال هاتوا مالكا فأتى به فقال افتح حجرك ففتحت فملاؤه مسكا وقال ضعه إليك وبشه في أمي فبكى مالك وقال الرؤيا تسر ولا تغر إن صدقت رؤياك فهو العلم الذي أودعني الله . والحكايات في هذا المعنى كثيرة . قوله (بقوة العقل الخ) اتفقوا على أنه كان أعقل الناس في زمانه وكان شيخه ربيعة إذا رآه يقول جاء العاقل وقال ما جالست سفيها وهذا أمر لم يسلم منه غيره ومن تأمل كلامه ومخاطبته مع الملوك بالسياسة والرد الجميل علم برجحان عقله قوله (بكمال الحفظ الخ) قال كنت آتي ابن المسيب وعروة والقاسم وأبأسلمة وحميذا وسالمأ وجماعة أسمع من كل واحد من الخمسين إلى المائة ثم أنصرف وقد حفظته كله من غير أن نخلط هذا بحديث هذا وقال ما استودعت قلبي شيئا فنسيته . قوله (بالتقوى والاتباع الخ) قال الامام أحمد مالك أتبع من سفيان وإذا رأيت الرجل يبغيض مالكا فاعلم أنه مبتدع اه وكان إذا جاءه مبتدع يقول أما أنا فعلى بينة من ربي وأما أنت فشاك فاذهب الى شاك مثلك فخاصمه ثم يقرأ (قل هذه سبيلي أدعو الى الله الآية) وإذا ذكر أحد من أهل البدع يقول قل عمر بن عبد العزيز من رسول الله صلى الله عليه وسلم وولاية الأمر بعده سنأ الأخذ بها اتباع لكتاب الله وقوة على دينه واستكمال لطاعته ليس لأحد تبديلها ولا النظر فيما خالفها من اهتدى بها فهو مهتد ومن استنصر بها فهو منصور ومن تركها اتبع غير سبيل المؤمنين وولاه الله ماتولى وأصلاه جهنم وساعت مصيرا وكان كثيرا ما ينشد

وخير أمور الدين ما كان سنة وشر الأمور المحدثات البدائع

والاتباع وتجنب الابتداع زاهدا ورعا وان كان يلبس و يأكل الطيب فلكل وجه وانما الاعمال بالنيات وقورا مهيبا قال أبو مصعب كنا نكون عند مالك فلا يكلم هذا هذا ولا يلتفت والناس مطرقون مهابة منه وفيه قيل

يأبى الجواب فلا يراجع هبة والسائلون نواكس الأذقان

قوله (زاهدا الخ) كان يسكن بالكراء الى أن مات وكانت الهدايا تأتيه من كل ناحية فيفرقها وكان في ابتداء أمره ضيق الحال ثم اتسع حاله قال ابن القاسم كان مالك يتجر بأربعمائة دينار يأكل منها . قوله (وان كان يلبس الخ) قال الزبيدي كان مالك يلبس الثياب الجياد البيض ويتطيب ويقول ما أحب لأحد أنعم الله عليه إلا أن يرى أثر نعمته عليه وكان يقول أحب للقارىء أن يكون أبيض الثياب وقال بشر الحافي دخلت على مالك وعليه طيلسان يساوي خمسمائة درهم قد وضع جناحه على عينيه أشبه شيء بالملوك ولما كتب له سفيان ابن عيينة كتابا من جملة قد بلغني عنك من رفاة العيش مالا يليق بأمثالك من لبس الرقيق وأكل الدقيق ولم يبلغني عنك كبير عبادة وأخاف أن تكون ملت الى الشهوات فأجابه بقوله وأما ما ذكرت من لبس الرقيق الخ فليس بمخالف للسلف قال تعالى (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده) الآية وكان صلى الله عليه وسلم يلبس ما وجد ولا يأتف من الثوب الخشن الخشوته ولا من الرفيع لحسنه وتشتري له الحلة لأجل لقاء الوفود بالثمن الرقيق وكان يحب الحلى والوسل واللحم و يأكل ما وجد ولم يكن ذلك تشبها منه ولا ميلا الى الطيبات هـ بنج وكتب اليه أيضا عبد الله العمري الزاهد العابد يحضه على العزلة فكتب اليه مالك ان الله تعالى قسم الاعمال كما قسم الأرزاق فرب رجل فتح له في الصلاة دون الصوم وآخر في الصدقة وآخر في الجهاد ونشر العلم أفضل الاعمال وقد رضيت بما فتح الله لي من ذلك وما أظن ما أنا فيه دون ما أنت فيه وأرجو أن يكون كل منا على خير ويجب على كل واحد منا أن يرضى بما قسم الله له والسلام هـ وهذا يدل على وفور عليه وعقله واعتناء أهل الخير به ولذلك كانوا يتفقدونه لينظروا ما عنده من الله علينا بهم ورزقنا محبتهم . قوله (وفيه قيل الخ) نسب بعضهم البيتين الى سفيان الثوري أخذا بظاهر كلام ابن فرحون في الديباج لانه قال وكان الثوري في مجلسه فلما رأى اجلال الناس له واجلاله للعلم أنشد يأبى الجواب الخ وليس فيه تصريح بأنهما من انشائه فيحتمل أنهما من انشاء غيره لكن لما رأى حال مالك تذكر البيتين فأنشدهما وفي تزوين الممالك للسيوطي قال عمرو بن عثمان والزهرى دخل شاعر على مالك

أدب الوقار وعز سلطان التقى فهو المهيّب وليس ذا سلطان
ولا بن المبارك فيه

صموت اذا ما الصمت زين لأهله وفتاق ابكار الكلام المحتم
وعى ما وعى القرآن من كل حكمة ونيطت له الأداب باللحم والدم
ولا بن الفضيل النحوى فيه

ان الامام الأصبحى من النجوم الزاهرات
حفظ الاله به الحديث وعده فى الحافظات
وتصرفت آراؤه فى المبدآت المبدعات
ومشى على الهدى الذى مشى عليه اخو الثبات
طلب المعالى فاستوى فوق المعالى المشرفات
وتشرقت أنواره نحو البلاد القاصيات

وكان شديد التعظيم لرواية المصطفى صلى الله عليه وسلم اذا جاء الناس الى بابه تخرج الجارية فتقول يقول لكم الشيخ تريدون الحديث أو المسائل فان قالوا المسائل خرج فإهو وان قالوا الحديث اغتسل وتطيب وليس ثيابا جددأ والى رداءه على رأسه وتوضع له منصة فيخرج وعليه الخشوع فيجلس عليها ولا يزال يبخر بالعود حتى يفرغ ولم يكن يجلس على المنصة إلا للحديث ولدغته عقرب يوما وهو يحدث ستة عشرة مرة ولونه يتغير ويصفر ولم يقطع قال مطرف فلما تفرق الناس قلت يا أبا عبد الله رأيت منك اليوم عجبا قال انما صبرت لإجل الحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن كلامه العلم نفور لا يأنس إلا بقلب تقى خاشع وقال ينبغي للعالم اذا كان رأسا يشار اليه بالأصابع أن يضع التراب على رأسه ويعاتب نفسه اذا خلا بها ولا يفرح بالرياسة فانه اذا اضطجع فى قبره وتوسد التراب ساعه ذلك له وقال عازد فيها أحد إلا أنطقه الله بالحكمة وقال له

فدحه بقوله يأنى الجواب الخ وفى رواية يدع وقوله المهيّب وفى رواية المطاع . قوله (ست عشرة الخ) وقيل سبع عشرة وعلى كل حال فهو من خرق العادة فالإنسان يتأثر بالمرّة الواحدة ويسرى فيه السم ويتضرر به صبر أم لا بالمرّة الواحدة فكيف بهذا العدد ولكن الله خفف عنه الألم وسلمه من سمها ببركة أدبه مع الحديث الشريف كما سلم خالد بن الوليد من السم الذى شربه ببركة اسم الله تعالى وقوله قال مطرف الخ الذى فى الديباج وجس على الرسالة أن القائل عبد الله بن

رجل أوصني قال له إذا هممت بأمر من طاعة الله فلا تحبسه فواقا حتى تمضيه فانك لا تأمن إلا حدثا وإذا هممت بغير ذلك فإن استطعت أن لا تمضيه فواقا فافعل لعل الله يحدث لك توبة ولا تستحي إذا دعيت لأمر ليس بحق أن تقول قال الله عز وجل والله لا يستحي من الحق وطهر ثيابك وانقها من معاصي الله وعليك بمعالى الأمور وكرائمها واتق رذائلها وما سفسف منها فإن الله يحب معالى الأخلاق ويكره سفاسفها وأكثر من تلاوة القرآن واجتهد أن لا تأتى عليك ساعة من الليل والنهار إلا ولسانك رطب بذكر الله وتختلف عن الجماعة والجمعة قبل وفاته بسبع سنين وقال يوم وفاته لولا أنى فى آخر يوم من الدنيا وأول يوم من الآخرة ما حدثتكم سلس بولى فكرهت أن آتى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكرهت أن أذكر عاتى فأشكو ربه وقيل سلس ريمحه أيضا وذلك من ضرب جعفر بن سليمان له وقال له يحيى بن يحيى فى مرض موته أوصنى فقال أوصيك بثلاث الأولى أجمع لك فيها علم العلماء إذا سئلت عن شئ لا تدري به فقل لا أدري الثانية

المبارك ويحتمل أن كلا منهما سأله عن ذلك . قوله (هممت) بفتح الهاء والميم من باب قتل وقوله فواق بضم الفاء وفتحها الزمن السير الذى بين الحلبتين وذلك أن الناقة تحلب ثم تترك هنية يرضعها الفصيل لتدر ثم تحلب ثانيا واستعملته العرب فى الزمن السير كما هنا فالمراد مقدار فواق الناقة . قوله (من ضرب جعفر الخ) كان واليا على المدينة فى خلافة أبى جعفر المنصور قيل انه نهاه عن حديث ليس على مستكره طلاق فحدث به على رؤس الناس وقيل انه قيل لجعفر أنه لا يرى بيعتكم أخذا بحديث ثابت بن أحنف فى طلاق المكره أنه لا يازم وقيل غير ذلك وقال ابن بكير ما ضرب إلا فى تقديمه عثمان على على واختلف فى مقدار ضربه من ثلاثين الى مائة ولما حج المنصور أرسل له جعفر ليقتص منه فقال أعوذ بالله ما ارتفع منها سوط إلا جعلته فى حل لقرايته من رسول الله صلى الله عليه وسلم أى لأنه من بنى العباس وكان مالك يقول ضربت فيما ضرب فيه محمد بن المنكدر وربيعة وابن المسيب يعنى على اظهار الحق قال الجيانى ما زاد بعد ذلك الضرب فى رفعة عند الناس واعظام حتى كأن تلك الاسواط حليا حلى بها . قوله (لا تدري الخ) مفهومه أنه إذا كان يدريه فهل يجب عليه الجواب أم لا ذكر الجزولى فى شرح الرسالة أنه يجب على المسئول الجواب بشروط أربعة الأولى أن يكون عالما بالحكم كما هو الموضوع عندنا الثانى أن يسأل السائل عما يجب عليه الثالث أن يخاف فوات النازلة الرابع أن يكون السائل والمسئول بالغين هـ ونظمها بعضهم بقوله وسائل عن فرضه مكلف مثله يعلم ذلك يوصف

أجمع لك فيها طب الأطباء أن ترفع يدك من الطعام وأنت تشتهي الثالثة أجمع لك فيها حكمة الحكماء إذا كنت في قوم فكن أصمتهم فإن أصابوا أصبت معهم وإن أخطوا سلمت منهم قال أبو بكر ابن عبد الله الصواف دخلنا على مالك في العشية التي قبض فيها فقلنا يا أبا عبد الله كيف تجددك قال ما أدري ما أقول لكم إلا أنكم ستعاينون غداً من غفر الله مالم يكن في حساب ثم ما خرجنا حتى غمضناه ورأى عمرو بن يحيى بن سعيد الانصاري ليلة وفاة مالك قائلاً يقول

لقد أصبح الإسلام زعزع ركنه غداة ثوى الهادي الى ملحد القبر

امام الهدى لازال للعلم صائناً عليه سلام الله في آخر الدهر

قال فانتبهت فكتبت البيتين في السراج وإذا الصارخة على مالك وقال الشافعي قالت لي عمتي ونحن بمكة رأيت هذه الليلة عجبا كان قائلاً يقول لي مات الليلة اعلم أهل الأرض بحسبناها فاذا هي ليلة وفاة مالك وقال ابراهيم ابن أبي يحيى نمت فرأيت الشمس كسفت وأظلمت الأرض فقلت أقامت القيامة فقيل لي ولم لا تقوم وقد مات عالم الإسلام فقلت من قال مالك بن أنس فانتبهت

مطلبه يخشى عليه الفوت جوابه حتما عليه بت

وعلى عدم العلم يحمل أيضا قوله إذا ترك العام لأدري أصيبت مقالته ونظمه من قال

ومن كان يهوى أن يرى متصدرا ويكره لأدري أصيبت مقالته

وقال الإمام أيضا إذا سئل الرجل عن مسألة ولم يجب عنها واندفعت عنه فتلك بلية صرفها الله عنه قوله (أن ترفع يدك الخ) وذلك يستلزم عدم الشبع غالبا وهو المقصود فهو من التعبير بالملزوم وإرادة اللزوم. قوله (سلمت منهم) أي من خطئهم وهذا إن حمل على الأمور الجائرة أو المطلوبة شرعا كالمذاكرة في العلم فلا يحتاج الى تقييد وهو الظاهر المناسب لحال الإمام ويحيى وإن حمل على اشتغالهم بالغيبة مثلا فيقيد بمالم يقدر على نهيمهم ولا على القيام عنهم مع كراهة ذلك بقلبه وتقدم أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر أبا المواهب أن يقرأ الاخلاص والمعوذتين ويهدي ثوابهما للعبثاب ومن حكم مالك أيضا ما أوصى به الشافعي عند مفارقتة فقال له لا تسكن الريف أي أطراف البلاد التي لا تخالط علما فيضيع عليك واكتسب الدراهم ولا تكن عولة على الناس واتخذ ذا جاه ظهرا لتلا يستخف بك العامة ولا تدخل على ذي سلطان إلا وعنده من يعرفك وإذا جلست عند كبير فليكن بينك وبينه فسحة لتلا يأتي من هو أقرب منك فيدينه ويبعدك فيحصل

فازعا فاذا به قد مات وكانت وفاته يوم الاحد رابع عشرة ربيع الاول سنة تسع وسبعين ومائة
وقد رمز بن غازى لوفاته فى قوله

وعام فقط مات مالك الرضى وقد مات ابن قاسم عام قضى

وقال المقرئ قد رمز الشيخ بن غازى الماهر وفات مالك بقول ظاهر

وذلك فقط غير أن لا تورية فيه ولا اشارة لتعميمه فقلت لما ان رأيت ذلك تاريخه قولك فاز مالك
قلت ظاهر كلام المقرئ لفظ فقط ليس لها معنى مناسب للمقصود هنا وفيه نظر فى القاموس
من معانيها بشدة الصياح والضرع والشوق الشديد والشدة والتضييق وكلها مناسبة نعم لورمز بقطع

فى نفسك شىء وروى أيضا عن يحيى بن يحيى أنه قال دخلنا على مالك فى مرض موته فلما سلينا عليه
أقبل علينا وقال الحمد لله الذى أضحك وأبكى وأمات وأحيا أما انه قد جله أمر الله ولا بد من لقائه
فقلنا كيف تجددك يا أبا عبد الله فقال أجدنى مستبشرا بصحبة الأولياء وهم العلماء ولا عز على
الله بعد الأنبياء منهم ومستبشرا بطلب هذا الأمر يعنى العلم ثم حدثهم بفضائله . قوله (وكانت
وفاته) قال فى الديباج اختلف فى تاريخ وفاته والصحيح أنها كانت يوم الاحد تمام اثنين
وعشرين يوما من مرضه فى ربيع الاول سنة تسع وتسعين ومائة وقيل لعشر مضت منه وقيل لأربع
أو ثلاث عشر وقيل فى رجب وقيل غير ذلك ه الخ وقال مصعب بن عبد الله مات فى صفر وصلى عليه
عبد الله بن محمد بن إبراهيم أمير المدينة وكان ممن حمل نعشه وترك من الأولاد يحيى ومحمدا
وجمادا وأم البنين واسمها فاطمة زوج ابن اخته إسماعيل وكانت تحفظ الموطأ وكانت تقف خلف
الباب عند القراءة فاذا غلط القارئ تقرت الباب ليتقطن مالك لذلك فيرده وكان ابنه محمد
يحيى وهو يحرس فلا يجلس فيقول مالك إنما الأدب أدب الله هذا ابنى وهذه ابنتى ويقول فى
بعض الأحيان بما يهون على أن هذا الشأن على أن هذا الشأن لا يورث وان أحدا لم يخلف
أباه فى مجلسه إلا عهد الرحمن بن القاسم أى ابن محمد بن أبى بكر وبلغت تركته ثلاثة آلاف دينار
وثلاثمائة ونيف . قوله (ورمز بن غازى الخ) ذكر ذلك فى تكميل التقييد أى تقييد أبى
على المدونة وتحليل التعقيد أى الواقع فى كلام ابن عرفة فى مختصره من جملة أبيات تتعلق بالتاريخ
وهى قوله

قد فتح الغرب لسوسى الاقصى موسى وطارق بما لا يحصى

سنة تسع خلافة الوليد وبعد عامين غدا الفتح يزيد
 فافترس الأندلسى العقباتى وبر فى خمسة ليلان
 دخلها بعد الفتى المروانى فى عام قلع عابد الرحمن
 وعقدت رأيتة فى القطب وجاءنا ادريس عام قعب
 إلى وليلى المغرب القصى اذا قام صنوه على المهدي
 وبعد ماسم سما النجل الابى واختط بأسنا لعام قضب

وعام قعط البيت وبعده

وأشهب والشافعى عندي ردا الى الله بعام رداه

(تتميم) توفي أبو حنيفة عام مائة وخمسين والامام أحمد عام احدى وأربعين ومائتين وأشار
 الفشتالى الى وفاة الأئمة الأربعة بقوله

فتعمان عف مالك قطع حجة وللشافعى رده أمر ابن حنبل

وذيله الهلالى بميلادهم بقوله

وميلادهم ليم ونجم وصيف وقصد على الترتيب فضلمهم جلى

(فائدة) نقل القرافى فى شرح المحصول عن أمام الحرمين أنه قال أجمع المحققون على أن العوام
 ليس لهم أن يتعلقوا بمذاهب الصحابة بل عليهم أن يتبعوا مذاهب الأئمة الذين سبوا وحرروا الآن
 الصحابة رضى الله عنهم لم يعتنوا بتهذيب مسائل الاجتهاد وایضاح طرق النظر بخلاف من بعدهم
 ومراده بالعوام المقلدون ولو كانوا علماء لأن العامى عند الأصوليين هو المقلد والفقیه هو المجتهد المطلق
 كما مر ثم قال ورأيت لابن الصلاح أن التقليد يتعين لهؤلاء الأئمة الأربعة دون غيرهم لأن مذاهبهم
 انتشرت حتى ظهر تقييدهم مطلقا وتخصيص عامها وشروطها فاذا أطلقوا حكما وجدوا كملا فى موضع
 آخر وأما غيرهم فتقل عنهم الفتوى مجردة الخ وفى المعيار آخر باب الجنائز نص الأئمة المحققون
 أن المقلد لا يصرّف مثلى ومثلى من اشتملت عليه هذه الأوراق وأكبر من مطابقة ممنوع من الاستدلال
 بالحديث وأقوال الصحابة بل ذلك عندهم من الأوليات قالوا وإنما يستعظم عدم استدلال
 المقلد بذلك ويشنع القول فيه الجهال حتى نقل أبو بكر بن خيران على تحريره اجماع الأمة
 وفى الرسائل لابن عباد بعد كلام فى هذا المعنى والتقوى تمنع من تحكيم الانسان فهمه القاصر
 على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يأخذ معانيه من العلماء الذين هم ورثة الانبياء

كان أظهر واختلف في عام ولادته من ثلاث وتسعين الى سبعة وتسعين فعمره ينق على الثمانين وأبوه أنس كان قتيها وجده مالك من كبار التابعين أحد الأربعة الذين جهزوا عثمان ودفنوه ليلا وجد أبيه أبو عامر واسمه أنس أيضا صحابي شهد المشاهد مع المصطفى صلى الله عليه وسلم غير بدر وكان حليفا

فهم الذين يعلمون مواقعها ويضعونها مواضعها كما قال ابن وهب لولا مالك والليث لضللت وقال سفيان بن عيينة الحديث مضلة إلا للعلماء يعني لسوء فهم من عداهم ه بتصرف وفي جواب الأبى على اليوسى أجاب به السلطان مولاي اسماعيل لما سأله عن قضية فعلها عثمان رضى الله عنه قال في آخره ثم انا اليوم على مذهب الامام مالك مقلدون له في قواعده متبعون له في مذهبه فليس لنا أن نتعلق من أقوال السلف وأفعالهم إلا بما وافق مذهبنا ومذهبنا بحمد الله متقرر في هذه المسألة وغيرها ولا تجوز لنا الفتوى إلا بالمشهور أو الراجح وتبني الرخص لا يجوز لنا قولا وعملا ه الخ . قوله (من ثلاث الخ) هذا قول يحيى بن بكير وهو الأشهر كما في الديباج وقال ابن عبد الحكم سنة أربعين وقال الشيرازي سنة خمس وقيل ست وقيل سبع وقيل سنة تسعين . قوله (وأبوه أنس الخ) أشار (ش) الى نسب الامام مختصرا وبسطه أن تقول مالك بن أنس بن أبي عامر بن عمرو بن الحارث بن غيمان بمعجمة فتحانية على الصواب ابن خثيل مصغرا بخاء معجمة وقال الدارقطني بجيم والمشهور الأول ابن عمرو بن الحارث الأكبر وهو ذو أصبح هكذا ذكره عياض وابن فرحون والضمير في قولهم وهو الخ يعود على الحارث لا على الامام مالك خلافا لما اتوهمه الشيخ مصطفى قاله الهلالي ووقع في النسخ المطبوعة من الديباج اسقاط الحارث الأول . قوله (وجده مالك الخ) كنيته أبو أنس روى عن عمر وطلحة وعائشة وغيرهم وروى عنه بنو الثلاثة أنس وأبوسهيل نافع والربيع وأغزاه عثمان أفريقية ففتحها وكان عمر ابن عبد العزيز يستشير في الأمور كما ذكره مالك في الموطأ وروى مالك عن أبيه عن جده حديث الغسل واللباس . قوله (صحابي الخ) قاله القاضي بكر بن العلاء القشيري ونقل ابن حجر في الاصابة عن الذهبي أنه لم ير من ذكره في الصحابة وقال انه كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم اه لكن من حفظ حجة مع وجود المرجح وهو كونه في زمن النبي . قوله (كان حليفا الخ) أي فهو مولى حلف لامولى عتاقة قال الربيع بن مالك المتقدم عن أبيه قال قال لي عبد الرحمن بن عثمان بن عبد الله التميمي ابن أخي طلحة ونحن بطريق مكة يا مالك هل لك الى مادعانا اليه غيرك أن يكون دمنادملك وهدمنا هدمك مابل بحر صوفة فأجبه الى ذلك نقله في الديباج وقال عياض

أطلحة بن عبد التميمي أحد العشرة أصبحى من ذى أصبح بطن من حمير ومالك من تابع التابعين
لأنه وإن أدرك عائشة بنت سعد بن أبي وقاص والصحيح أنها ليست صحابية (وفى طريقة)
أبي القاسم (الجنيد) بن محمد سيد الصوفية علما وعملا وإمامهم ويلقب أبوه بالقواريري لأنه كان يبيع

لم يختلف علماء النسب في نسب مالك هذا واتصاله بذى أصبح إلا ما ذكره عن ابن اسحاق أنه
مولى بنى تميم أى مولى عتاقة وهو وهم سيده ما كان بين سلفه وبينهم من الحلف أو المصاهرة أو
هماه أى لأن جد الامام تزوج منهم فتأكدت النسبة بينهم وقد رد مالك وغيره على ابن
اسحاق قوله في وقته حتى قيل إن ذلك هو سبب اخراج مالك بن اسحاق من المدينة . قوله (من
ذى أصبح) أى من ذريته وتقدم أنه لقب الحارث الأكبر وعادة عرب حمير أن يلقبوا ملوكهم
بذى كذا نحو ذى أصبح وذو يزن والد سيف بن ذى يزن وذو كلاع وذو نواس وذو هذه جزء علم قارنت
وضعه فلا تحذف إلا في النسب فيقال أصبحى وكلاعى مثلاً فإن أرادوا جمع هذه الاعلام حذفوا
الجزء الثانى فيقولون من أذواء اليمن أى ملوكهم فالامام عربى حميرى أصبحى من العرب القحطانية
لامن العرب العدنانية أهل الحجاز خلافاً للحلي في سيرته حيث قال إن مالكا يجتمع مع النبي
صلى الله عليه وسلم في مرة ولعله ظن أنه من بنى تميم من جهة النسب لأن جدهم تميم من
أولاد مرة وعبارة الحلي لا تقبل التأويل خلافاً للزرقاني في شرح الخطبة لأنه لم يقل تميمى حتى
يقال إنه على طريقة المحدثين من نسبة الحلف لمن حال فهم على جهة التسامح بل قال أن مرة من
أجداد الامام كما مر ولذلك اعترض عليه غير واحد وذو أصبح هو أخو يحصب بثلاث الصاد
قبيلة القاضى عياض رحم الله الجميع قول (ظم) (وفى طريقة الجنيد السالك) قال جس المراد
بطريقته مذهبه في العمل على تخليص القلب من الرذائل القاطعة عن الله تعالى وتعالى بالفضائل
المنورة للبصيرة وذلك متوقف على معرفة حقائق الأمراض وأسبابها وكيفية علاجها وقد
رجعت الطرق الى أربعة شاذلية وهى قسماً زروقية وجزولية وقادرية ورفاعية وغزالية
والمشهور منها فى المغرب الشاذلية واختار (ظم) طريقة الجنيد مع أن شيوخ الطريقة كثيرون
لأن طريقته خالية عن البدع مع شهرته حتى شاع أنه سيد الصوفية ه ولأن عامة طرق المشايخ
ترجع اليها . قوله (علما وعملا الخ) اما الأول فكان من علماء الظاهر والباطن دليل الأول أنه كان
يفتى وهو ابن عشرين سنة على مذهب شيخه أبى ثور بحضرته وهو من الائمة المجتهدين فلم ينكر عليه
وقال الشعرانى فى الطبقات صحب الجنيد الشافعى وروى عنه مذهبه القديم ه وكان شافعي

الزجاج قال ابن السبكي ونرى أن طريق الشيخ الجنيد وصحبه طريق مقوم قال المحلى فانه خال من البدع
 دأثر على التسليم والتفويض والتبري من النفس ومن كلامه رضى الله عنه الطريق الى الله مسدود
 الاعلى المقتفين آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال رأيت في النوم انى أتكلم على الناس
 فوقف على ملك وقال ما أقرب ما تقرب به المتقربون الى الله تعالى قلت عمل خفي بميزان وفي
 فتوى يقول كلام موفق والله ولا التفات لمن رماه في جملة الصوفية بالزندقة عند جعفر المقتدر
 حتى أمر بضرب أعناقهم فأمسكوا إلا (الجنيد) فانه تستر بالفقه وكان يفتى على مذهب أبى ثور
 شيخه وبسط لهم النطع فتقدم من آخرهم أبو الحسن النورى للسياف فقال لم تقدمت قال أوثر

ودليل الثانى ما نقله الصوفية من كلامه الذى يهر العقول ويدل على أنه من الراسخين في
 طريق القوم كما في الحاية وغيرها قيل له من أين أخذت هذا العلم أى علم المعرفة قال من
 جلوسى بين يديه تحت هذه الدرجة ثلاثين سنة وأشار الى درجة في داره ومن كلامه المناسب
 لما نحن بصده أنه سئل عن المعرفة بالله تعالى هل هى كسبية أو ضرورية فقال رأيت
 الأشياخ تدرك بشيئين فما كان منها حاضرا فبالحس وما كان غائبا فبالدليل ولما كان الحق
 تعالى غير ياد لجواسنا كانت معرفته بالدليل إذ لا نعلم الغيب والغائب إلا بالدليل ولا نعلم
 الحاضر إلا بالحس ه وأما الثانى وهو العمل فكانت له في بدايته مجاهدات عظيمة فكان
 ورده كل يوم أربعمئة ركعة وثلاثين ألف تسبيحة ومانزع ثوبه للنوم أربعين سنة ولم يأكل الا
 مرة في الأسبوع عشرين سنة وانظر ابن عباد عند قول الحكم لا يستحق الورد الا جهول ورؤى
 بعد موته فقيل له ما فعل الله بك فقال ذهبت تلك الاشارات وفيت تلك العبارات وما تغنى الا
 ركعات كنت أركعها في جوف الليل . قوله (مقوم) أى لا اعوجاج فيه وفسر المحلى عدم
 اعوجاجه بما عند (ش) . قوله (وأبو الحسن الخ) اسمه أحمد بن محمد نشأ ببغداد وفيها ولد
 كان من جملة المشايخ وعلماء القوم لم يكن في وقته أحسن طريقة منه كان من أقران الجنيد
 صحب السرى السقطى ومحمد القصاب كان اذا دخل المسجد انقطع ضوء السراج من ضياء وجهه
 فلقب بالنورى مات سنة خمس وتسعين ومائتين ومن كلامه أعز الأشياء في زماننا شيان
 عالم يعمل بعلمه وعارف ينطق عن حقيقة وقال مراد الله من خلقه مأم عليه فان أقام الله عبدا
 في مقام فالواجب على العارف أن يقر فيه بقلبه ذائنا ما كان فان كان لا تسليه الشريعة رغب في

أصحابي بحياة ساعة فبهت وأنهى الخبر للخليفة فردهم الى القاضي فسأل النورى عن فقيهاً
فأجابه ثم قال وبعد فان لله عباداً اذا قاموا قاموا بالله واذا انطقوا انطقوا بالله الخ فيكى القاضي وأرسل الى
الخليفة ان كان هؤلاء زنادقة فساءلى وجه الارض مسلم نخلى سيولهم . أخذ (الجنيد) عن جمع من
أجلهم خاله السرى السقطى عن أبى محفوظ معروف الكرخى مولى على الرضى بن موسى الكاظم عن داود

الخروج عنه بالسياسة وينظر ما يفعل الله تعالى . قوله (فردهم الى القاضي الخ) هو اسماعيل بن اسحق
ابن اسماعيل بن حماد بن زيد من مشاهير علماء المالكية وساداتهم وعقلائهم مكث فى القضاء زمناً
طويلاً توفى فجأة سنة ثنتين وثمانين ومائتين وله تأليف جليلة أنظر الديباج ويدت آل حماد
من أشرف البيوت مكث فيهم العلم نحو ثلاثمائة عام من زمن جدهم الامام حماد بن زيد وأخيه
سعيد . قوله (فسأله الخ) يقال أنه لما سأله لم يكن عالماً بها فالتفت يميناً وشمالاً ثم أطرق
برأسه ثم أجاب فسأله القاضي عن التفاته فقال سألت عنها ملك اليمين فقال لا علم لى وكذا ملك
الشمال فسألت قلبى فأخبرنى عن ربى وفى شرح الحكم لابن عجيبة عند قولها يا عجباً كيف يظهر
الوجود فى العدم الخ مائنه وسئل أبو الحسن النورى أين الله فقال كان الله ولا أين والمخلوقات
فى عدم فكان حيث هو وهو الآن حيث كان اذ لا أين ولا مكان فقال له السائل وهو على بن
نور القاضى فى قصة محنة الصوفية فما هذه الأماكن والمخلوقات الظاهرة فقال عز ظاهر وملك
قاهر ومخلوقات ظاهرة به وصادرة عنه لا هى متصلة به ولا منفصلة عنه فرغ من الأشياء ولم تفرغ
منه لأنها محتاجة اليه وهو لا يحتاج اليها فقال صدقت فأخبرنى ما أراد الله بخلقها قال ظهور عزته
وملكه قال فما مراده من خلقه قال ما هم عليه قال أو يريد من الكفرة الكفر قال النورى
أيكفرون به وهو كاره فقال القاضي أخبرنى ما أراد الله باختلاف الشيع وتفرق الملل قال أراد
بلاغ قدرته وبيان حكمته وإيجاب لطفه وظهور عدله وأحسانه ه وهو كلام نفيس فى مقام التوحيد
ولعل هذه قصة أخرى وقعت له . قوله عن (جماعة الخ) منهم أبو عبد الله المحاسبي صاحب
كتاب النصائح فى عيوب النفس وقد أثنى عليه الغزالي ومنهم محمد القصاب وذا النون المصرى
وأخذ عن الجنيد جماعة منهم أبو محمد الجريري وهو الذى خلقه فى مجلسه وأبو طالب المكي
والجلال وابن شريح الفقيه كان اذا تكلم فى الفروع والاصول أذهل العقول ويقول هذا
يبركه مجالسة الجنيد . قوله (عن على الرضى الخ) ذكر ابن حجر فى الصواعق وغيره أن سيدنا
على الرضا لما دخل نيسابور تلقاه الحافظان أبو زرعة وأبو مسلم الطوسى ومعهما خلق كثير

الطائي عن حبيب العجم عن الحسن البصري عن علي بن أبي طالب عن النبي صلى الله عليه وسلم لما أمره شيخه بالكلام مع الناس استصغر نفسه عن التذكير والوعظ والارشاد فرأى النبي صلى الله عليه وسلم في النوم ليلة جمعة فأمره بذلك فأقبل الى الشيخ يخبره فقال الشيخ مكاشفا اقتعت حتى أذنتنا فلما جلس على الكرسي ليتكلم تريا كافر بزي المسلمين وجاء حلقته وجاء (جم) غفير من المسلمين بقصد اختباره فقال ذلك الكافر ياسيدي مامعنى قوله صلى الله عليه وسلم اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله قال أسلم فقد حان اسلامه فأسلم وكان في جملة أصحابه وتوفي (الجنيد)

وهو مستور في قبته على بغلة فقالوا يا أيها السيد الجليل بحق آبائك الأطهار الاما أرىتنا وجهك ورويت لنا حديثا عن آبائك عن جدك فكشف عن وجهه وقال حدثني أبي موسى الكاظم عن أبيه جعفر الصادق عن أبيه محمد الباقر عن أبيه زين العابدين عن أبيه شهيد كربلاء عن أبيه علي المرتضى قال حدثني حبيبي وقره عيني رسول الله صلى الله عليه وسلم قال حدثني جبريل عليه السلام قال حدثني رب العزة سبحانه قال كلمة لا اله الا الله حصني فمن قالها دخل حصني ومن دخل حصني أمن من عذابي ثم أرخى الست وصار فعدوا من كتبه فزادوا على عشرين ألفا قال الامام أحمد لوقريء هذا السند على مجنون لا فاق . قوله (عن علي الخ) هكذا اشتهر عند الصوفية قال سيدي أحمد بن عجيبة وأما واضع هذا العلم أي التصوف فهو النبي صلى الله عليه وسلم عليه الله له بالوحي والالهام فنزل جبريل أولا بالشرعية فلما استقرت نزل بالحقيقة فخص بها بعضا دون بعض وأول من تكلم فيه سيدنا علي رضي الله عنه وأخذه عنه الحسن البصري ثم ذكر ماعتد (ش) الى الجنيد وبحث فيه بعضهم بأن الحسن لم يجتمع بسيدنا علي قال (ط) في الأزهار الطيبة النشر وأجيب بأنه رأى عليا على ما صححه السيوطي وغيره فلا مانع من أخذه عنه لأن الأخذ باللسان غير مشروط في هذه الطريقة وإنما المقصود منه أن يحصل بالهمة والحال هداية المريد وتنوير قلبه وذكر أن الحسن أدرك سبعين بدريا ورأى عليا وعثمان وطلحة وروى عن جماعة من الصحابة واختص بأنس ابن مالك وعمران بن حصين وحذيفة ابن اليمان وعليه عول في هذا الشأن كما أخبر بذلك عن نفسه ه الخ قلت أول كلامه يقتضي أن الحسن أخذ التصوف عن علي وآخره يقتضي أنه أخذه عن حذيفة ولا مانع من الجمع فيكون أخذ السر عن علي بمجرد اللقاء اليسير وهكذا كان الحال في القرون الثلاثة المشهودة لها بالخيرية فكان الشيخ يلقي وارث سره فيكملة في اذنه فيقع له الفتح بمجرد ذلك لطهارة القلوب انظر

سنة سبع وتسعين ومائتين وقبره ظاهر وقال بعض أصحابه

يا حسرتا من فراق قوم هم المصاييح والحصون
والمزن والقرى والرواسي والخير والامن والسكون
لم تغبر لنا الليالى حتى توقهم المنون
فكل جمر لنا قلوب وكل ماء لنا عيون

(السالك) طريق الترقى الى حضرة القدس ويأتى بيانه ان شاء الله فى التصوف فالحاصل أن هذا النظم اشتمل على فنون ثلاثة العقائد ويسمى علم الكلام والفقه والتصوف وهى متعلقة بأقسام الدين الثلاثة على الترتيب الايمان والاسلام والاحسان وقد مدح الشعراء الكل من الفنون الثلاثة

الباب الخامس من الابريز وأخذ قواعد التصوف عن حذيفة وذكر ابن عجيبة طريقة أخرى للتصوف وفيها أن أول من أخذها على على ولده الحسن أول الاقطاب وأخذها عنه أبو محمد جابر ثم سرد سندها الى أن وصل الى نفسه قوله (بعض أصحابه) هو رجل مجهول كان فى قرية بجوار الجنيد كان الجنيد يقوم بشأنه انظر طبقات الشعراء قوله (الى حضرة القدس) قال الشيخ زروق فى الحادى عشر من شروح الحكم هى دائرة ولايته ومحل التحقق بمعرفة المقتضية للبعد تحققه بتقديس مولاه عن كل وصف لا يليق به حتى عرف أنه أجل من أن يعرف وأعظم من أن يوصف فيقول لا أحصى ثناء عليك فيغرق فى التعظيم ويتمكن فى التقديس فينعكس تقديسه عليه بحيث يحفظه مولاه فلا يعصيه بل يكون مقدسا بتقديس الحق إياه . قوله (وسياقى تفسير السالك) حاصله أنه المتوجه لطلب الحق على سبيل التدريب والتهذيب وهو المريد ويقابله المجذوب وهو المراد وكل منهما فى الحقيقة مرید ومراد وسالك ومجذوب نقل فى لطائف المائن عن أبى العباس المرسي أن الناس على قسمين قوم وصلوا بكرامة الله الى طاعته وقوم وصلوا بطاعته الى كرامته قال تعالى (الله ينجي اليه من يشاء ويهدي اليه من ينيب) قال ومعنى كلام الشيخ أن من صرف الله همته لطلب الوصول اليه فصار يطوى مهام نفسه ويبداء طبعه الى أن وصل الى حضرة ربه يصدق عليه (والذين جاهدوا فىنا) الآية ومنهم من فاجأته العناية من غير طلب يصدق عليه قوله تعالى (يختص برحمته من يشاء) فالأول حال السالكين والثانى حال المجذوبين ه الخ . قوله (المغتدى) هو بغين معجمة أى الذهاب فى وقت الغداة وهى

فما قيل في الكلام

أيها المغتدى لتطلب علماً كل علم عبد لعلم الكلام
تطلب الفقه كي تصحح حكماً ثم أغفلت منزل الأحكام

وفي الفقه قيل

إذا ما عتر ذو علم بعلم فعلم الفقه أشرف في اعتزاز
فكم طيب يفوح ولا كمسك وكم طير يطير ولا ككبار

وفي التصوف قيل

يا من تقاعد عن مكارم خلقه ليس التفاخر بالعلوم الظاهره
من لم يهذب علمه أخلاقه لم ينتفع بعلومه في الآخرة

أول النهار وخصه بالذكر لأنه أفضل من غيره وفيه يطلب الأمر المهم وإن كان طلب العلم حسناً في كل وقت . وقوله (كل علم عبد الخ) أي لأن موضوع علم الكلام ذات الله وصفاته وذات الرسول وصفاته وفائده معرفة الله تعالى ورسوله فموضوعه أشرف الموضوعات وفائده أشرف الفوائد وما قيل فيه أيضاً

يا من تصدر في دست الإمامة من مسائل الفقه املاء وتدريسا
أغفلت عن سنن التوحيد تحكما شيدت فروعا وما مهدت تأسيسا
قوله وفي الفقه قيل الخ وما قيل فيه أيضاً
تفقه فان الفقه أفضل قائد
هو العلم الهادي الى سنن الهدى الى البر والتقوى وأعدل قاصد
فان فقيها واحدا متورعا هو الحصن ينجي من جميع الشدائد
أشد على الشيطان من ألف عابد

وقوله وفي التصوف قيل الخ وكان الجنيد كثيراً ما ينشد

علم التصوف ليس يعرفه الا أخو فطنة بالحق معروف
وليس يعرفه من ليس يشهده وكيف يشهد ضوء الشمس مكفوف

وفي تائبة ابن الفارض

ولا تلك بمن طيشته طروسه بحيث استقلت عقله واستقرت
ثم وراء النقل علم يثق عن مدارك غايات العقول السليمة

(مقدمة) بكسر الدال كمقدمة الجيش من قدم اللازم بمعنى تقدم ومنه (لا تقدموا بين يدي الله

وقال في محصل المقاصد

علم به تصفية البواطن من كدورات النفس في المواطن
به وصول العبد للاخلاص روح العبادة بالاختصاص
وذلك واجب على المكاف تحصيله يكون بالمعرف

من الله علينا بما من به على أوليائه بجاه نبيه الكريم قال ظم رحمه الله تعالى (مقدمة لكتاب
لاعتقاد) لما فرغ من ذكر مقصوده من هذا النظم وهو مجموع العلوم الثلاثة شرع في بيانها
وبدا يعلم العقائد لأن الإيمان شرط في صحة سائر المعاملات فهو كالأساس الذي يبنى عليه غيره
قال سيدي العربي الفاسي في مراصده

وبعد فالعلم أجل ما طلب ذو العقل والاك د منه ما وجب
والاول الاوجب علم المعتقد اذ هو عين دائما فليعتقد
وهو أصل والأصول تسبق فروعها فهو أحق أسبق

ولما كانت العقائد أول الواجبات وكان مدارها على الحكم العقلي بأقسامه الثلاث ولا يخاطب
بواحد منها الا المكاف تعرض (ظم) لبيان ذلك أولا وجعله مقدمة اشارة الى أن جميع ما ذكره
في هذه المقدمة من المبادئ التي يطلب تقدمها على المقصود بالذات كما سينبه عليه (ش) قوله
(كمقدمة الجيش) أعلم أن قدم يستعمل لازماً بمعنى تقدم كما في قوله تعالى (لا تقدموا بين
يدي الله ورسوله) أي لا تقدموا واستعمل متعدياً واسم المفعول من الأول مقدمة بمعنى
ذات مقدمة أي ثبت لها التقدم على غيرها ثم نقلت من الوصفية الى الاسمية للجماعة المتقدمة
من الجيش على سبيل الحقيقة العرفية ومن ثم هجر المعنى الأصلي بحيث لا يقع على موصوف
فالتاء فيها للدلالة على النقل من الوصفية الى الاسمية للتأنيث والا لمنعت من الصرف ثم أخذت
من مقدمة الجيش وجعلت اسماً لكل متقدم على سبيل الاستعارة وتعين بالاضافة فيقال مقدمة
علم مقدمة كتاب مقدمة الدليل هكذا عند جماعة وقال عبد الحكيم على قول السعد والمقدمة
مأخوذة من مقدمة الجيش مانصه لم يرد أنها منقولة عنها أو استعارة لأنه لا معنى لنقل اللفظ المفرد
عن المضاف أو استعارته منه إذ لا بد من اتحاد اللفظ فيهما بل أراد أن لفظ المقدمة مأخوذة من
مقدمة الجيش بقطع النظر عن الإضافة فنعناها المقدمة ه الخ وببحث معه الانبائي في تقريراته

ورسوله) أو المتعدى لأنها لا شتمها على ما يقتضى تقدمها كأنها تقدم نفسها أو بفتح الدال كمقدمة الرجل (لكتاب) علم (الاعتقاد) اللام الجارة للتعليل أو الاختصاص والجار والمجرور في موضع الصفة لمقدمة أو متعلق بها (معينة) من عرف ما فيها (على) فهم (المراد) الذى هو مسائل الاعتقادات لشروعه فيها على البصيرة وهذه الترجمة سبعة من النثر وحاصل معناها هذه أمور متقدمة أو تقدم نفسها أو مقدمة على المقصود لأجل كتاب علم الاعتقاد أو مختصة به معينة من عرفها وحصلها على فهم مسائل ذلك العلم ومسهلة لأدراكها على وجهها يقال مقدمة الكتاب

على البناني فأنظره ولعل (ش) تسكب عبارة السعد لما ذكر . قوله (من قدم اللازم) أى مأخوذة من هذا الفعل على مذهب الكوفيين أو من صدره على مذهب البصريين ويصح رجوعه للفظ مقدمة فى كلام (ظم) ولمقدمة الجيش فى كلام (ش) نعم قوله أو المتعدى راجع للأولى فقط وأما الثانية فمن اللازم قطعاً . قوله (بمعنى تقدم) أى وتقدم لا يكون إلا لازماً وأما قولهم زيد تقدمه عمرو فمن باب الحذف والإيصال أى تقدم عليه وهذا على قراءتها بالكسر كما هو الموضع . قوله (أو المتعدى) هذا راجع لمقدمة العلم التى فى كلام (ظم) وهذا الاحتمال ضعفه الهلالى فى شرح القادرية ونصه قيل ويجوز أن تكون من المتعدى لأنها لما اشتملت على سبب التقديم صارت كأنها تقدم نفسها وتقدم عارفها على غيره يجعلها إياه ذا بصيرة فيما يريد الشروع فيه وحذف المفعول كما فى الآية على الوجه الآخر وفيه تكلفه وقال (د) فى حواشى السعد على قراءتها بالكسر لم تجعل مأخوذة من قدم المتعدى قلنا لأن المباحث المذكورة متقدمة لا مقدمة شيئاً آخر ولأنه لو كان كذلك لأضيفت إلى مفعولها بأن يقال مقدمة الطالب الذى عرفها لأن الصفة المتعدية للمفعول الظاهر اضافتها إليه لا لما له نوع تعلق فلما لم تضاف إليه وأضيفت للكتاب مع أنه غير المفعول على أنها من اللازم هـ . قوله (وبالفتح) أى على أنها اسم مفعول من المتعدى لأن هذه المباحث يقدمها المتكلم أمام المقصود وما قيل من أن فى الفتح إيهام كون تقديمها يجعل جاعل لا بالاستحقاق غير ظاهر لأن المتكلم المراعى لحسن الترتيب إنما يقدمها إذا استحققت التقديم واحتمال كونها مقدمة فلا استحقاق بعيد لكن الأشهر فيها الكسر وأما الفتح فقليل قاله الهلالى وعلى الكسر فالأحسن أن تكون مأخوذة من قدم اللازم وقد مر وجهه وأما ما وجهه به شيخنا المحشى فليس بظاهر . قوله (يقال مقدمة الخ) أى يقال

لطائفة من كلامه قدمت أمام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه ومقدمة العلم لا ويرتوقف الشروع في العلم بالبصيرة على معرفتها كرده وموضوعه وغايته كما أفاده المولى في شرحي التلخيص فبين المقدمتين تباين لأن مقدمة الكتاب من قبيل الألفاظ اذهى طائفة من ألفاظ الكتاب ومقدمة العلم من قبيل المعاني اذهى معان مخصوصة نعم يمكن اجتماع مقدمة الكتاب ومقدمة العلم بأن تكون مقدمة العلم مدلولاً لمقدمة الكتاب ومقدمة الكتاب دالة عليها كما هنا فان هذه

هذا اللفظ أو الكلمة أو القول أى تطلق مقدمة الكتاب الخ وقوله لطائفة العلم بمعنى على والظرف لغو متعلق يقال والطائفة الجماعة وقوله من كلامه أى من كلام الكتاب وإضافة كلام للضمير من إضافة العام للخاص فهي للبيان والمعنى لطائفة منه وإنما لم يقل هكذا لأن ذكر الخاص بعد العام أوقع في النفس ثم اطلاق لفظ المقدمة على الطائفة المذكورة كإطلاق الباب والفعل والفن على بعض أجزائه وذلك أنهم يعنونون بعض أجزاء الكتاب التى مدلولها ارتباط بالمقاصد وانتفاع بلفظ المقدمة ومعلوم أن أجزاء الكتاب هى الألفاظ فقد أطلقوا المقدمة على طائفة من الكلام الذى عنونوه به فهذا الإطلاق ثابت فيما بينهم لأنه اصطلاح جديد أحدثه السعد خلافاً للسيد قاله عبد الحكيم . قوله ((لارتباط الخ)) أى لارتباط المقصود بها أى بمعانيها وقوله وانتفاع الخ من عطف السبب على المسبب زاد فى المطول سواء توقف عليها أم لا أى سواء توقف الشروع فى المقصود من الفن على معناها بأن كان مدلولها مقدمة علم أم لا هكذا فهمه جماعة من الحواشى وفهمه الهلالى فى شرح القادرية على أن المراد سواء توقف الشروع فى الكتاب عليها أم لا وبحث فيه بأنه لا بد فيها أيضاً من توقف الشروع فى الكتاب على بصيرة عليها وبه يفسر الارتباط المذكور ولولم تعتبر فيه التوقف لزم أن كل جزء من التأليف يصح أن يكون مقدمة له لارتباطه به ارتباط الجزء بأكمله وانتفاع الطالب بمعرفة الجزء فى معرفة الكل فى الجملة وقد علمت أنه لا حاجة لهذا . قوله ((ومقدمة العلم الخ)) عطف على مقدمة الكتاب وقوله لأمر أى معان يتوقف عليها الشروع فى مسائله وأصل هذا للسعد كما ذكره (ش) قال (د) وظاهره كانت تلك الأمور متقدمة أم لا بأن ذكرت فى الإثناء ثم قال بعد ذلك واعلم أن النسبة بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب التباين لأن الأولى اسم للمعاني والثانية اسم للألفاظ وأما بين مقدمة العلم ومدلول مقدمة الكتاب فالعموم والخصوص الوجهى كما أن دال مقدمة العلم ونفس مقدمة الكتاب كذلك يجتمعان فيما يتوقف عليه الشروع إذا ذكر أمام المقصود وتنفرد

المقدمة من حيث ألفاظها مقدمة كتاب ومن حيث معانيها مقدمة علم اشتملت على استمداد مقدمة الكتاب فيما لا يتوقف عليه الشروع في المسائل اذا ذكر أمام المقصود وتنفرد مقدمة العلم فيما يتوقف عليه الشروع اذا ذكر في الاثناء خلافا لمن قال ان النسبة العموم والخصوص المطلق بين الاخيرين بناء على اعتبار التقدم في مفهوم مقدمة العلم وقد علمت من تعريف (ش) عدم اعتباره فيها ونحوه للبناني واقتصر في حاشيته على المحلى على أن بينهما العموم والخصوص المطلق بناء على اعتبار التقدم وهو المشهور عندهم كما يدل عليه قول المقرئ من رام علماً فليقدم أولاً الخ وقول ابن زكري التلساني فأول الابواب في المبادئ الخ مع قوله آخره يبرزها ينط بسعيه قبل الشروع في الطلب وذلك لأن تقديمهم لتلك المبادئ أمام المقصود تقديم رتبتي عقلي كتقديم الجنس على الفصل والتصور على التصديق فينبغي أن تقدم وضماً أى في أول التأليف لتوقف الشروع في مسائل العلم عليها ليكون الطالب على بصيرة ولذلك سميت مقدمة وما لم يتقدم لا يستحق أن يسمى مقدمة بل خاتمة أو تنمة أو نحو ذلك اذا علمت هذا فالأعم مقدمة الكتاب والأخص مقدمة العلم فكلاً وجدت الثانية وجدت الأولى ولا عكس وقد بين (ش) اجتماعهما بقوله نعم يمكن الخ وتنفرد مقدمة الكتاب فيما اذا لم يكن مدلولها بما يتوقف عليه الشروع في العلم بل في ذلك الكتاب خاصة كمقدمة الشيخ (خ) ورسالة الوضع وكلام شيخنا المحشى يقتضى أن (د) اقتصر على بينهما العموم الوجهي ولم يذكر القول الآخر مع توجيهه وليس كذلك كما علمت من نقل كلامه ومن قال بالعموم والخصوص الوجهي رأى أن تأخير تلك المبادئ لا يسلب عنها اسم المقدمة قوله كما أفاده المولى أى السعد في المطول والمختصر ونازعه السيد في اثبات مقدمة الكتاب وقال هو اصطلاح جديد منه لا نقل يدل عليه في كلامهم ولا هو مفهوم من اطلاقهم وأطال في ذلك وتقدم عن عبد الحكيم أنه مأخوذ من كلامهم بل صرح بذلك الزنجشیری في الفائق فقال المتقدمة الجماعة التي تتقدم الجيش وقد استعيرت لأول كل شيء فقيل مقدمة الكتاب ومقدمة الكلام ه قوله بين المقدمتين أى بين مفهوميهما وقوله من قبيل الألفاظ الخ لا يقال أن هذه التفرقة تحكم لا مرجح لها لا نأقول ان مقدمة العلم لما كانت منضبطة غير مختلفة التفت في جانبها للمعنى ولما كانت معاني مقدمة الكتاب مختلفة التفت فيها للألفاظ التي هي غير منضبطة قوله (ومن حيث معانيها الخ) ويصدق عليها تعريف مقدمة الكتاب لأن ما يتوقف عليه الشروع في العلم يرتبط به المقصود

علم الاعتقاد وعلى فائده وما يتعلق به وعلى حكمه التزاما ويان ذلك أن استمداد العلم أى ما يستمد منه العلم هو ما تبني عليه مسائله من أمور تصويرية وتصديقية فالتصورية حدوث أشياء تستعمل في ذلك العلم ويكثر دورها فيه وبها يتصرف في مسائله ومثلها في العلم الذى نحن بصدده حد الحكم العقلي والواجب والمستحيل والجائز والجوهر والعرض والقديم والحادث والعالم والازل وما لا يزال ونحو ذلك والتصديقية قضايا يتألف منها أقيسة متجة لمسائل العلم وهى اما ضرورية وهى المبادئ على الاطلاق لأنها يبرهن بها فى كل علم كقولنا

ويستفاد به فيه . قوله **(أن استمداد الخ)** الاستمداد فى اللغة هو طلب المدد والزيادة وفى الاصطلاح فيه مذهبان الأول المناطقة وهو مبادئ العلم الاصطلاحية التى تقدم على الشروع فى العلم لأنهم قالوا أجزاء العلوم ثلاثة الموضوعات والمبادئ والمسائل وقسموا المبادئ الى تصورات وتصديقات وهذا هو الذى أشار له (ش) بقوله وهو ما تبني عليه مسائله الخ والثانى للاصوليين وهو ما يستمد منه العلم وتتخذ منه أحكام قواعده كاستمداد علم الفقه من الكتاب والسنة واستمداد علم العربية من كلام العرب واستمداد هذا العلم من قواطع العقول وسواطع النقول كما يأتى (لش) فى المبادئ وأشار له هنا بقوله وقد يفسر الاستمداد بغير ذلك وفسر البعض الاستمداد فى كلام ابن الحاجب بما يشمل الأمرين فقال وثالثها أى مبادئ العلم استمداده اما اجمالا فبيان أنه من أى علم يستمد ليرجع اليه عند روم التحقيق واما تفصيلا فبإفادة شىء مما لا بد من تصوره وتسليمه أو تحقيقه لبناء المسائل عليه وقوله ومثلها فى العلم الخ قال فى شرح الكبرى وأما تفسير الألفاظ التى يحتاج اليها فى هذا الفن فمنها العالم بفتح اللام وهو كل ماسوى الله تعالى ومنها الأزل وهو نفي الأزلية ومنها ما لا يزال وهو ماله أول والدائم هو الموجود الذى لا يلحقه عدم ويسمى أبديا والحادث هو ما وجد بعد عدم والجوهر هو ما يشغل فراغا وهو معنى المتحيز كالإنسان والحجر فان كان دقيقا بحيث لا يقبل القسمة فهو الجوهر الفرد وان كان يقبل القسمة فهو الجسم ويسمى كل واحد من أجزائه جسما عند الانضمام لا عند الانفراد لأن حقيقة الجسم المؤلف والعرض ما لا يقوم بنفسه ووجوده تابعا لوجود الجوهر كالعلم والحركة واللون ومنها ألاكو ان وهى أعراض مخصوصة بالحركة والسكون والاجتماع والافتراق ثم ذكر معنى الواجب والمستحيل والجائز التى اقتصر عليها ظم . قوله **(وهى اما ضرورية الخ)** هى البيئة بنفسها وتسمى أوضاعا ومثلها المنجور بما عند (ش)

النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان والضدان لا يجتمعان وقد يرتفعان والكل أعظم من جزئه ونحو ذلك وأما نظرية لا تؤخذ مسلبة عند الشروع في مسائل العلم لأن من شأنها أن يبرهن عليها في علم آخر فتكون مسائل له ومبادئ لهذا ومثالها فيما نحن بصدده قولنا ما ثبت قدمه استحالة عدمه والعرض لا يبقى زمانين ولا يقوم بالعرض ولا يقوم بمحلين والمعدوم ليس بشيء ويمتنع تداخل الاجسام ولا واسطة بين الوجود والعدم ومسائل المنطق فانها استمداد لهذا العلم فاقصر الناظم من الاستمداد على معرفته أكد وأهم وهو حد الحكم العقلي وحد الواجب والمحال والجائز وهذه أمور تصويرية وأن متعلق الحكم العقلي أعني المحكوم به منحصر في ثلاثة الوجوب والاستحالة والجواز وإن كلا منها ضروري ونظري وهذان تصديقيان وقد يفسر الاستمداد بغير ذلك ويأتي إن شاء الله ما في ذلك ثم عقب ذكر ما هو من قبيل الاستمداد بذكر فائدة علم العقائد وثمرته المبنية عليه وهي معرفة الله تعالى بما نصب دليه الأدلة العقلية والنقلية من صفاته العلية ونعوته السنية ومعرفة رسله عليهم الصلاة والسلام بمآلهم من الصفات الشريفة والمراتب المنيفة وناهيك بها فائدة وأضاف إليها حكمها الشرعي من الوجوب الأولى ولزم من ذلك أن معرفة هذا العلم واجبة عينا بقدر الطاقة في حق كل أحد إذ به يتوصل إلى المعرفة الواجبة ويأتي ما في ذلك من الخلاف ثم استطرد ذكر شرط التكليف الشرعية كلها من المعرفة وغيرها فهذا ليس من مقدمة علم الاعتقاد وإنما ذكر فيها على سبيل الاستطراد وزاد ذكره هنا حسنا أنه من مقدمة الفنين الآخرين الذين اشتعل عليهما الكتاب أيضا أعني الفقه والتصوف كما نبه عليه بأداة التعميم في قوله وكل تكليف الخ واعلم أن الأمور التي يطلب تقديمها بين يدي العلم قبل الخوض في مسأله لا فادتها البصيرة ويعبر عنها بالمبادئ أنها

وقوله وهي المبادئ على الإطلاق أي بالنسبة لجميع العلوم لاحتياج كل علم إليها. قوله ((وأما نظرية الخ)) ويقال لها الغريبة لكن يجب تسليمها كما نبه عليه (ش) لابتناء العلم عليها ومثل لها المتجور بأن الاجماع والخبر المتواتر يفيدان العلم قال لأن ذلك مبين في أصول الفقه ويتوقف على ذلك بعض مسائل الكلام كالسمعيات. قوله ((ما ثبت قدمه الخ)) سيأتي ما يتعلق بهذه المسائل إن شاء الله تعالى كل مسألة في محلها. قوله ((ويمتنع تداخل الاجسام)) أي دخول بعضها في بعض على وجه النفوذ فيه من غير زيادة الحجم لما فيه من مساواة الكل لجزئه وأما التداخل مع زيادة الحجم فلا يمتنع كما يأتي في قصة ادريس عليه السلام

المتأخرون الى عشرة وسردها أبو العباس المقرئ في أضواء الدجنة تبعاً لابن زكري التلمساني في محصل المقاصد فقال رحمه الله

مع ابليس . قوله (الى عشرة الخ) ووجه الحصر أن التوقف اما باعتبار معرفته أو باعتبار الشروع فيه أو باعتبار البحث عن مسأله والأول اما من جهة المعنى وهو الحد ويستلزم الموضوع واما من جهة اللفظ وهو الاسم والثاني اما باعتبار المقصود منه وهو الفائدة وفي معناها الفضيلة وفضل واضعه فإن ذلك مما يبحث على الشروع فيه واما باعتبار الاذن فيه وهو الحكم والثالث يسمى بالاستمداد عند الأصوليين وبالمبادئ عند المناطقة وهو الحاصل على معرفة نسبه من العلوم كما يأتي . قوله (أبو العباس الخ) هو العلامة الحافظ سيدي أحمد بن محمد المقرئ بفتح الميم والقاف مثقلاً منسوب الى مقرة بتشديد القاف بلدة بقرب تلمسان قال م في ك عند قول ظم وقول لا اله الا الله الخ كان في غاية الحفظ والفهم والفصاحة له ولوع بالأدب ولى الفتوى والامامة والخطابة بجامع القرويين عام اثنين وعشرين وألف الى أن خرج للحج واستوطن مصر وبها توفي سنة احدى وأربعين وألف والى وفاته أشرت بالشين والميم والالف مع الإشارة الى أنه كان عازماً على استيطان الشام من قولنا في جملة آيات في تاريخ وفيات جملة من شيوخنا وجامع أشات العلوم بأسرها وذا أحمد المقرئ شام المنزل

ه الخ وإضاءة الدجنة منظومة له في علم الكلام اشتملت على فوائد والدجنة في الأصل الظلة قوله (تبعاً لابن زكري الخ) هو العلامة المعقولي سيدي أحمد بن محمد بن زكري التلمساني كان معاصراً للامام السنوسي وكان يقع بينهما نزاع في بعض المسائل من علم الكلام منها القول بتكفير المقلد الذي رجحه في الكبرى لكن رجع عنه كما يأتي توفي بتلمسان سنة تسع وتسعين وثمانمائة وقيل سنة تسعمائة نظم مقاصد السعد وسماه محصل المقاصد ومنه الآيات التي أشار لها (ش) وهى قوله ه فأول الأبواب في المبادئ ه الآيات الخ وكان في أول أمره حائكاً فدفع له الشيخ العلامة الصالح سيدي أحمد بن زاغو غزلاً ينسجه له لجاء الى مجلسه يطلب منه غزلاً آخر يكمل به فوجده يقرر مسألة من كلام ابن الحاجب فاشكل لفظه على الطلبة فقال له ابن زكري أنا فهمته ثم قرره أحسن ما ينبغي فقال له الشيخ مثلك يشغل بالعلم لا بالحياكة وذهب معه الى أمه وكانت أيماً وحضها أن تعرضه على طلب العلم فاشتغل به فكان

من رام علماً فليقدم أولاً علماً بجده وموضوع تلا
 وواضع ونسبة ومستمد منه وفضله وحكم يعتمد
 واسم وما أفاد والمسائل فتلك عشر للنبي وسائل
 وبعضهم منها على البعض اقتصر ومن يكن يدرى جميعها انتصر
 أما الحد فلا حاطته بجميع مسائل العلم اجمالاً فقط وضبطها على كثرتها فبتصوره يأمن الطالب
 فوات ما يرجيه من تلك المسائل وضياح الوقت فيما لا يعنيه بطلب ما هو أجنبي عنها ثم أن من

منه ما كان . قوله (من رام علماً) كذا عند (ش) وفي رواية فنا والمعنى واحد . وقوله
 فليقدم أولاً أى قبل الشروع فيه ليكون على بصيرة وهذا لما يرجع اعتبار التقديم وضما في مقدمة
 العلم كما مر لأن المقدم طبعاً يقدم وضما . قوله (وبعضهم الخ) أى بعض العلماء اقتصر على
 البعض من هذه العشرة وذلك لأنها قسمان قسم تجب معرفته وجوبا صناعيا وهى ثلاثة الحد
 والموضوع والفائدة ويقال لها الغاية وقسم تندب معرفته كذلك وهى مابقي ونظم ذلك بعضهم بقوله
 حد وموضوع وغاية تجب لشارع وواضع فضل ندب
 كذاك حكم نسبة مسائل واسم وماخذ هى الوسائل

والحاصل أن أصل الشروع من حيث هو بقطع النظر عن كونه على بصيرة أو على كمالها لا يتوقف
 الا على التصور بوجه ما والتصديق بفائدة ما وأما الشروع على بصيرة فيوقف على معرفة تلك
 الثلاثة وأما الشروع على كمالها فيتوقف على العشرة . قوله (أما الحد) بدأ به لأنه أهم الثلاثة
 وهو فى اللغة المنع وفى اصطلاح الأصوليين التعريف الجامع المانع سواء كان بالذاتيات
 أو بالعرضيات فهو أعم من الحد المنطقي وهو ما كان بالجنس والفصل والاول هو المراد هنا
 وفائدة تقديمه ما أشار له (ش) بقوله فلا حاطته الخ قال السعد فى شرح المقاصد ولا خفاء فى أن
 حقيقة كل علم من الكلام وغيره تصورات وتصديقات كثيرة يطلب حصولها بأعيانها بطريق
 النظر والاستدلال فاحتيج الى ما يفيد تصورها بصورة اجمالية تساويها حصولا للطالب والنظر عن
 الإخلال بما هو منها والاشتغال بما ليس منها وذلك هو المعنى بتعريف العلم فكان من مقدماته
 وإنما ترك فى بعض العلوم سيما الشرعية والأدبية لما شاع من تدوين العلوم بمسائلها ودلائلها
 وتفسير ما يتعلق بها ثم تحصيلها كذلك بطريق التعلم من المعلم والتفهم من الكتاب هـ . قوله

اكتفى في العقائد بالتقليد عرف هذا العلم بأنه علم يبحث فيه عما يجب اعتقاده وبهذا عرفه السيوطي في كتابه نقاية العلوم مسميا هذا العلم بأصول الدين يعنى أن علم أصول الدين علم مبين فيه ما يجب اعتقاده في حق الله تعالى وفي حق رساله عليهم الصلاة والسلام وان لم تذكر براهين ذلك سواء كان ذلك الواجب اعتقاده مما يقدح الجهل به في الايمان كعرفة الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية وأحكام الرسالة وأمور المعاد أم كان مما لا يضر جهله كتفضيل الانبياء على الملائكة فقد ذكر السبكي في تأليفه أنه لو مكث الانسان مدة عمره لم يخطر بباله تفضيل النبي على الملك لم يسأل عنه ومن لم يكتف في العقائد بالتقليد وأراد تعريف القدر الواجب معرفته عينا من هذا العلم عرفه بأنه العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية وبهذا عرفه الجلال

(يبحث فيه) أى يبين فيه ما يجب اعتقاده في حق الله تعالى وفي حق رساله وان لم تذكر براهين ذلك. قوله (عرفه السيوطي الخ) ونصه أصول الدين علم يبحث فيه عما يجب اعتقاده وقال في الشرح ولست أعنى به علم الكلام وهو ما ينصب فيه الأدلة العقلية وتنقل فيه أقوال الفلاسفة فذلك حرام باجماع السلف نص عليه الشافعي رحمه الله تعالى والنقاية كتاب له نحو الكراسة ذكر فيه أربعة عشر علما بدأ بأصول الدين وختم بالتصوف ولم يذكر المنطق والحساب لأنه كان يقول علما ن طهر في الله منهما المنطق والحساب وشرحها بشرح لطيف سماه اتمام الدراية للقراءة النقاية. قوله (في الايمان) أى في صحته بالنسبة لبعض الصفات كالوجود والوحدانية والالوهية والغنى ورسالة النبي صلى الله عليه وسلم والصراط والميزان وغير ذلك مما هو معلوم من الدين بالضرورة أو في كماله كغير ما ذكره محشى. قوله (أو كان مما لا يضر الخ) ظاهر هذه العبارة أو كان ما يجب اعتقاده مما لا يضر جهله وهى غير مستقيمة لأنه يقال كيف يجب اعتقاد ما لا يضر جهله وأجاب المحشى بأن الوجوب بالنسبة اليه بمعنى التأكيد وهو بعيد واصل هذا الكلام للسيوطي لكن عبارته سائلة مما ذكر و (ش) تصرف فيها فوق في كلامه ما وقع ونصه في شرح النقاية بعد التعريف المذكور وهو قسمان قسم يقدح الجهل به في الايمان كعرفة الله تعالى الخ وقسم لا يضر كتفضيل الانبياء الخ فعبارة صحيحة وقوله يبحث فيه الخ أى يبين فيه ما يجب اعتقاده وهذا لا ينافى أن يبين فيه ما لا يجب اعتقاده تبعاً وهو ما ينفع عليه ولا يضر جهله وقد ذكر المتكلمون في ذلك مسائل كما في جمع الجوامع وغيره. قوله (العلم بالعقائد الخ) فهذا عرفه السعد في المقاصد وقوله العلم جنس في الحد يطلق على القواعد المدونة

المحلى وهو الأنسب بما سلكه (ظم) في هذا النظم ومن أراد تعريف القدر الواجب معرفته ولو كفاية حده بقوله العلم بأحكام الألوهية وارسال الرسل وصدقها في كل أخبارها وما يتوقف

وعلى ادراكها وهو المراد هنا بدليل ما يأتي في الفصول بعده وعلى الملكة وخرج بقوله العقائد العلم بغيرها وخرج بالدينية غيرها وقوله عن الأدلة أى الناشئة عنها خرج به التقليد والشك والوهم قال في شرح المقاصد واعتبروا في أدلتها اليقين لأنه لا عبرة بالظن في الاعتقادات فظهر أنه العلم بالعقائد الشرعية الاعتقادية المكتسب من أدلتها اليقينية وهذا معنى العقائد الدينية وسواء توقف على الشروع أم لا وسواء كان من الدين في الواقع ككلام أهل الحق أو لا ككلام المخالفين وخرج العلم بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول بالاعتقادات وكذا اعتقاد المقلد فيمن يسميه علما ودخل علم الصحابة بذلك وإن لم يسم في ذلك الزمان بهذا الاسم كما أن علمهم بالعمليات فقه وإن لم يكن تدوين ولا ترتيب وذلك إذا كان متعلقاً بجميع العقائد بقدر الطاقة مكتسباً من النظر في الأدلة أو كان ملكة يقتدر بها بأن يكون عندهم من المأخذ والشرائط ما يكفيهم في استحضار العقائد على ما هو المراد بقولنا العلم بالعقائد من الأدلة وإلى هذا المعنى يشير قول المواقف أنه علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه هـ الخ . قوله (العلم بأحكام الخ) المراد بالعلم في هذا التعريف القواعد المدونة لأنه هو المناسب له والمراد بالأحكام النسب التامة التي تضمنتها أو اقتضتها الألوهية كنسبة الوجود والقدم والبقاء وخرج باضافتها للألوهية باقى العلوم وقوله وارسال عطف على الألوهية أى والعلم بأحكام ارسال الرسل أى الأحكام التي تضمنها الارسال من وجوب الصدق والأمانة ونحوهما وسكت عن الأنبياء بناء على القول بترادفهما أو باختصاص الرسل بوجوب تبليغ الشرائع وقوله وصدقها الخ صرح به وإن دخل فيما قبله ليرتب عليه . قوله (في كل أخبارها) وسواء كانت متعلقة بأحكام الشريعة أم لا . قوله (وما يتوقف الخ) عطف على أحكام أى شىء أو الشىء الذى يتوقف الخ وقوله من ذلك أى من أحكام الألوهية وارسال الرسل بيان لشىء وقوله خاصاً به حال من ما وقوله به أى بالشىء المتوقف والمراد بما يتوقف الشىء عليه حدوث العالم أو امكانه الذى يتوقف عليه بعض أحكام الألوهية كشوت القدرة والارادة وبعض أحكام الرسالة كشوت صدق الرسل في أخبارهم الدالة على الأحكام الشرعية وخرج بقوله خاصاً به علم المنطق فإنه يتوقف عليه أحكام الألوهية والرسالة على جهة الاستدلال وليس خاصاً بها بل يجرى

شيء من ذلك عليه خاصابه وتقرير أدلتها بقوة هي مظنة لرد الشبهات وحل الشكوك وهذا حد
ابن عرفة كما نقله عنه في شرح الكبرى فظهر أن هذا العلم على ثلاثة مراتب وأن اختلاف
الحدود لاختلاف المحدود ونهت على ذلك دفعا لحيرة الواقف على حدودهم المتخلفة وأما الموضوع

في جميع العلوم والمراد بأحكام الألوهية والرسالة الأحكام التي دأبها عقله كالوجود والحياة
وصدق الرسل في الأحكام الشرعية لا مادلية سمعي كالسمع والبصر والعصمة . قوله ((وتقرير الخ))
عطف على أحكام أي العلم بتقرير أدلة الأحكام حال كون التقرير متابعا بقوة الخ مثلا
قولك العالم حادث وكل حادث لا بد له من محدث اذا وردت شبهة على احدي مقدمتيه وكانت
له قوة على ردها فانت عارف بعلم الكلام وتسمى متكلمها والا فلا نظير قول الأصوليين لا يسمى
بالفقيه الا المجتهد نعم من أتى بدليل جملي وعجز عن تقريره ورد شبهه فليس بمقلد كما يأتي وقال
أبو علي في القانون بعد أن ذكر عن المتقدمين أنهم قسموه الى أنواع خمسة مانصه فالخاصل
من علم الكلام عندنا اليوم أنه العلم الباحث عن الممكنات من حيث إثبات وجودها وصفاته
وأفعالها وخطابه لحاقه وأحوال الخطاب وما يتوقف عليه شيء من ذلك خاصا به فدخلنا في الحد
موضوع العلم لأن ذلك سنة الحد خلاف ما فعلوه في تعريفهم ودخل في أحوال الخطاب النبويات
والسمعيات ولا حاجة الى زيادة تقرير الأدلة الواقع في تعريف ابن عرفة لأن العلم هو ذلك
الخ لكن قد يقال لا حاجة الى ذلك في تعريفه هو حيث صدره بدليل الصانع وهو قوله الباحث
عن الممكنات من حيث الخ بخلاف حد ابن عرفة فلم يصدره بذلك مع أن مراده العلم بالعقائد
مع الدليل التفصيلي ولذا زاد ما ذكر وبذلك خالف التعريف الأول فتأمل . قوله ((هي مظنة)) الخ
بهذا خالف التعريف الثاني والشبهات جمع شبهة وهي ما يظن دليلا وليس بدليل سميت بذلك
لأنها تشبه في الظاهر أو لأنها توقع في الاشتباه والالتباس وقوله وحل الشكوك أي نقضها
وابطالها والمراد التشكيك مثلا اذا قال الفيلسفي لا أسلم أن العالم حادث وأي مانع من قدمه
فقوله هذا ليس بشبهة ولكنه قد يوجب شكاً للقاصر . قوله ((وهذا حد ابن عرفة الخ)) وذلك أنه لم
يرتض ما حده به ابن التلمساني بقوله العلم بثبوت الألوهية والرسالة وما يتوقف معرفتهما عليه من
جواز العالم وحدوثه وابطال ما يناقض ذلك هـ مع أنه أسهل من حد ابن عرفة وقال انه فاسد
العكس لخروج أحكام المعاد فزاد هو في تعريفه وصدقها في كل أخبارها ويجاب بأن أحكام
المعاد داخلية في ثبوت الرسالة لأن الرسول يجب له التصديق في جميع ما أخبر به ومن ذلك

فلأنه به يقع امتياز العلم المطلوب من غيره لأن العلوم جنس واحد وإنما تنوعت وتميزت بتغاير الموضوعات حتى أنه لو لم يكن لعلم موضوع مغاير لموضوع علم آخر بالذات كموضوعي النحو والطب وهما اللفظ العربي بعد التركيب وبدن الانسان أو بالاعتبار كموضوعي المعاني والبيان وهما اللفظ العربي المركب لكن الأول يبحث عنه من حيث المطابقة للحال والثاني يبحث عنه من حيث تفاوته في وضوح الدلالة لم يصح كونهما علمين وتعريفهما بتعريفين مختلفين وموضوع كل علم ما يبحث في ذلك العلم عن أعراضه الذاتية وعناو بالذاتية ما يلحق الشيء لذاته كادراك الأمور الغريبة للانسان أو لأمور

أحكام المعاد . قوله (وأما الموضوع الخ) فان قلت لم لا يقال فيه موضع كجلس ليكون اسم محل أجب اليرسي في حواشي الكبرى بأنه في معنى موضوع للقضية المقابل للمحمول لأن جزئيات الموضوع تكون . موضوعات لمسائل الفن ومبادئ الفن تكون محمولات لتلك المسائل حتى أن ما يذكر من الموضوع والمبادئ راجع الى تصور مفردين وما يبرهن عليه في الفن راجع الى التصديق باثبات أحدهما للآخر أو نفيه عنه . قوله (فلانه الخ) هذه فائدة تقديم الموضوع على مقاصد الفن وقدمها الشارح على تعريف الموضوع من حيث هو لأنها المقصود الأهم فان قلت لا حاجة لذكر الموضوع لأن الحد يستلزمه أجب بأن المراد التصديق بموضوعيته ليمتاز العلم المطلوب عند الطالب مزيد امتياز اذ به تميز العلوم في أنفسها وهذا لا يستلزمه التعريف لأنه إنما ذكر فيه على أنه جزء من ماهيته وأيضاً لا يطرد ذكره في كل تعريف . قوله (حتى أنه لو لم يكن الخ) جوابه . قوله (لم يصح كونهما الخ) ولو قال حتى أنه لو لم يكن لعلم موضوع مغاير لعلم آخر بالذات أو بالاعتبار لم يصح الخ فالمغايرة بالذات كذا والمغايرة بالاعتبار كذا لكان أوضح وأسهل لكن الاقتصار حمله على ما ذكر . قوله (وهو موضوع كل علم الخ) هذا تعريف للموضوع من حيث هو ثم ذكر بعده موضوع هذا العلم وهو ترتيب حسن لأنه لما كان المقصود التصديق بأن الشيء الفلاني موضوع لعلم الكلام وهذا لا يمكن الا بعد معرفة مفهوم الموضوع لأنه وقع محمولاً في هذا التصديق أولاً قوله (عن أعراضه الذاتية) وهي أقسام ثلاثة وقد مثل لها (ش) قال الصبان وإنما سميت ذاتية لاستنادها الى ذات المعروض أي نسبتها اليه نسبة قوية أما الأول فظاهر وأما الثاني فلأن المساوي مستند الى ذات العروض والمستند الى المستند الى شيء مستند الى ذلك الشيء فالعارض مستند الى الذات أيضاً وأما الثالث فلأن الجزء داخل في الذات فالمستند اليه مستند اليها في الجملة واحترزوا بالذاتية عن الأعراض الغريبة وهي أيضاً ثلاثة ما يعرض لشيء خارج أعم منه مطلقاً كالحركة

يساويه كالتعجب للانسان بواسطة ادراك الامور الغريبة الذي هو مساو للانسان أى خاص به
أولجزئه الأعم كالتحرك للانسان لأنه حيوان مثلاً موضوع الفقه أفعال المكلفين لأنه يبحث
فيه عن أعراضه الذاتية من وجوب وحرمة وغيرها وموضوع الحساب الأعداد لأنه يبحث
فيه عن أعراضها الذاتية من جمع وطرح وضرب وغيرها وموضوع الفرائض التركات لأنه
يبحث فيه عن أعراضها الذاتية من قسمة وغيرها وأما هذا العلم فقد تباينت أقوالهم في موضوعه

اللاحقة للأبيض بواسطة أنه جسم فالجسم خارج عن مفهوم الأبيض وما يعرض له الخارج
عنه أخص منه مطلقاً كالضاحك العارض للحيوان بواسطة أنه انسان وان كان عروضة للانسان
بواسطة التعجب وما يعرض له الخارج مباين كالحرارة العارضة للماء بواسطة النار لكن التمثيل
بهذا تخيل لأن النار ليست واسطة في العروض بل في الثبوت اذ الحرارة القائمة بالماء غير الحرارة
القائمة بالنار فالصواب أن يقال كاللون العارض للجسم بواسطة السطح وزاد بعضهم رابعاً وهو
ما يعرض له الخارج عنه أعم منه من وجه كالضحك العارض للأبيض بواسطة أنه انسان وكتفريق
البصر العارض للثبوت بواسطة أنه أبيض ه وأصله للقطب في شرح الشمسية . قوله
(كادراك العلوم الخ) كذا في بعض النسخ وفي أخرى الامور أى سواء كانت من قبيل
العلوم أم لا وهو الصواب وقوله (اللاحقة للانسان) أى لذاته وكونه انساناً قال السيد
في حواشى الشمسية واعلم أن العوارض التى تلحق الأشياء لذاتها لا تكون بينها وبين تلك
الأشياء واسطة في ثبوتها لها في نفس الامر وأما العلم بثبوتها فربما يحتاج الى برهان ه قوله
(أى خاص به) أشار الى أن المراد بالمساواة الاختصاص وذلك أن الادراك المذكور ليس مساوياً
للانسان يحمل عليه حمل مواطاة بأن يقال هو ادراك الامور الغريبة ولكنه مختص به قال الصبان
اذ لا يوجد فرد منه لا يتعجب فانه يعرض للأطفال في المهد ولذلك يضحكون هو قال أبو حفص
الفلسى المراد ادراك الامور الغريبة بالقول لا بالفعل ه وبعضهم عبر بالمدرك وهو مساو للانسان
حقيقة . قوله (كالتحرك الخ) نحوه للقطب قال السيد في حاشيته طريقة المتأخرين أنهم
يجعلون اللاحق بواسطة الجزء الأعم من الاعراض الذاتية التى يبحث عنها في العلوم وليس
بصحيح بل الحق أن الاعراض الذاتية ما يلحق الشئ لذاته ومساويه سواء كان جزءاً له أو خارجاً
عنه ه وقوله (لأنه) أى المتحرك بالارادة حيوان . قوله (وأما موضوع الخ) لما تكلم على

ما هو في شرح الكبرى موضوعه ماهيات الممكنات من حيث دلالتها على وجودها وصفاته ورد بأن البحث في هذا العلم كثيرا ما يكون عن غير أعراض هذا الموضوع واختار في محصل المقاصد أن موضوعه المعلوم من حيث يحمل عليه ما يصير به عقيدة دينية أو مبدأ لها كقولنا البارى تعالى قديم وإعادة الجسم بعد فناءه حق وقولنا الجسم مركب من جواهر فردية فالبارى تعالى وإعادة الجسم بعد فناءه والجسم من قبيل العلوم المبحوث عنه من الحيثية المذكورة والحق

الموضوع من حيث هو تنزل لموضوع هذا العلم بالخصوص وقوله (في شرح الكبرى الخ) ونصه وأما موضوعه فماهية الممكنات من حيث دلالتها على وجوب وجودها وجودها وصفاته وأفعاله ه فقوله ماهية أى حقائق الممكنات جمع ممكن وهو ما يصح وجوده وعدمه عقلا سواء وجد أم لا والحادث ما وجد بعد عدم وهو المراد هنا لأن الحوادث هى التى يبحث عن أعراضها الذاتية فى هذا العلم سواء كانت جواهر أو أعراضاً ووجه دلالتها على وجودها افتقارها اليه من جهة حدوثها وأماكنها أوهما على الخلاف الآتى قوله (وصفاته الخ) يحتمل عطفه على وجودها أى وعلى وجوب وجود صفاته ويحتمل عطفه على وجود ليشمل السلب وغيره وقوله وأفعال معطوف على وجوب أى وعلى أفعاله ولا يصح عطفه على وجودها لأن أفعاله لا تجب . قوله (ورد بأن البحث الخ) يجاب عنه بأن غالب ما يذكر فى هذا العلم راجع الى وجوب وجوده تعالى والى صفاته وأفعاله ودليل ذلك كله ماهية الممكنات وما خرج عن ذلك إنما ذكر تبعاً قال بعضهم وبيان كون الممكنات موضوعاً أن تقول الممكنات حادثة وكل حادث له محدث ثم هذا المحدث لا بد أن يكون موجوداً قديماً الى آخر الصفات . قوله (واختار فى محصل الخ) نحوه لابن الهيثم فى المسيرة قال الكمال فى شرحها وإنما عدل عن قول المواقف والمقاصد موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية لأنه يتناول محمولات مسائله فانها معلومات وحيثية تعلق العقائد معتبرة فيها . قوله (أن موضوعه المعلوم الخ) قال الكمال فانه يبحث فيه عما يجب للبارى تعالى كالقدم والوحدة والعلم ونحوها وعما يمتنع عليه كالتعدد والجسمية ونحوها وكل ذلك يبحث عن أحوال المعلوم فاذا قيل البارى تعالى قديم مثلاً أو الجسم حادث أو اعادته بعد فناءه حق فقد حمل على المعلوم ما صار معه عقيدة دينية واذا قيل الجسم مركب من جواهر فردية مثلاً فقد حمل على المعلوم ما صار معه مبدأ لعقيدة دينية فان تركيب الجسم دليل على افتقاره الى موجود له ه وهو أوضح من كلام (ش) . قوله (والحق الخ) قال السعد فى شرح المقاصد ذهب القاضى الأرموى

وان لم يرتضه في محل المقاصد أن موضوعه ذات الباري وذوات رسله عليهم الصلاة والسلام فيكون موضوعه أشرف الموضوعات وقيل موضوعه الموجود المطلق من غير نظر لكونه

إلى أن موضوع الكلام ذات الله تعالى لأنه يبحث عن صفاته الثبوتية والسلبية وأفعاله المتعلقة بأمور الدنيا ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار وحدوث العالم وخلق الأعمال وكيفية نظام العالم كالبحث عن النبويات وما يتبعها أو بأمر الآخرة كبحث المعاد وسائر السمعيات فيكون الكلام هو العلم الباحث عن أحوال الصانع من صفاته وأفعاله وتبعه صاحب الصفات لا أنه زاد ذات الممكنات أيضاً من حيث استنادها إليه تعالى لما أنه يبحث عن أوصاف ذاتية له تعالى وأوصاف ذاتية الممكنات من حيث إنها محتاجة إليه تعالى هالح وهذا القول استظهره الشيخ الأمير على الجوهرة وجرى عليه سيدى حمدون بن الحاج في منظومته في التوحيد فقال

موضوعه ذات الاله الأعلى والوصف والفعل الأجل فعلا

ولعله انما لم يرتضه في محصل المقاصد من أجل التعبير عن ذات الله تعالى بالموضوع وبحاجب بأن المراد به الموضوع المصطلح عليه عند المناطقة المعبر عنه بانسند إليه في علم البيان بأن تجعل لفظ ذات المولى موضوعاً للقضية وتخبر عنها بالصفات فتقول ذات المولى يجب لها الوجود مثلاً وكذا التعبير عن صفاته تعالى بالعوارض لأنهم قالوا موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية وصفاته تعالى يستحيل وصفها بالعوارض وكذا الأحوال قال الكمال في شرح المسيرة اللائق تسمية ما يبحث للباري تعالى وما يمتنع في حقه صفات لأحوال لا شعاع الحال بالتحول والانتقال وهو محال ولكنهم توسعوا باطلاق الحال على ما يعبر فيها في بيان موضوع علم الكلام بعد اطلاقهم ذلك في تعريف الموضوع الشامل لموضوعات العلوم كلها فقالوا موضوع كل علم ما يبحث فيه عن أحواله الذاتية وبينوا أن موضوع الكلام المحدثات اذ يبحث فيه عن أحوالها من حيث تعلقها بالعقائد الخ وحاصله أنهم تسامحوا في اطلاق العوارض والأحوال قوله ((الموجود مطلقاً الخ)) نقله في شرح المقاصد عن المتقدمين لرجوع مباحث هذا العلم إليه قال الامام الغزالي ان المتكلم ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود فيقسمه الى قديم وحادث والحادث الى جوهر وعرض والى ما يشترط فيه الحياة كالعلم والقدرة والى ما لا يشترط فيه ذلك كاللون والطعم وينقسم الجوهر الى حيوان ونبات وجماد وبين أن اختلافهما بالانواع أو بالأعراض وينظر في القديم فيبين أنه لا يتكرر ولا يتركب ويتميز عن الحادث بصفات

قديمًا أو حادثًا وأما الواضع فلأن معرفته بما له دخل في دواعي الاقبال وواضع هذا العلم بحسب الأصل الله ورسوله لأن القرآن العظيم وحديث المصطفى الكريم قد اشتملا على بيان العقائد الدينية وكثير من الأدلة العقلية كقوله تعالى (وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم

نحب وأمور تمتع عليه وأحكام تجوز وبين أن أصل الفعل جائز عليه تعالى ومنه العالم فيفتقر إلى محدث وأنه تعالى قادر على بعث الرسل وتصديقهم بالمعجزات وإن هذا واقع وح ينتهي تصرف العقل ويأخذ في التلقى من الرسول الصادق في جميع ما أخبر به بالخ قوله (وأما الواضع الخ) المراد به من ابتكر قواعد الفن الذي أريد الشروع فيه وجميع العلوم مرجعها إلى أقسام ثلاثة عقلي محض فلا يضر جهل واضعه ولا ناقله لأن برهانه في نفسه وقد مهر في الحساب مثلاً جم غفير ولا يعرفون واضعه نعم في ذكره كمال وداع إلى الاقبال على ذلك الفن ونقل محض فلا بد من معرفة قائله وناقله ومركب منهما كالنحو والفقه وعلم الكلام فتغلب فيه شائبة النقل قوله (وواضع هذا الخ) نحوه قول اليومى في القانون الأولى أنه علم قرآني لأنه بسيط في كلام الله تعالى بذكر العقائد والنبويات والسمعيات وما يتوقف عليه وجود الصانع من حدوث العالم المشار إليه بخلق السموات والأرض والنفوس وغيرها والإشارة إلى مذاهب المبطلين والانكار عليهم والجواب عن شبههم كقوله تعالى (كما بدأنا أول خلق نعيده) وقوله تعالى (قل يحييها الذي أنشأها أول مرة) الآية وذكر حجج الأنبياء وحكم لقمان وغيره وتكلم فيه النبي صلى الله عليه وسلم كإبطاله اعتقاد الأعراب في الأنواء والعدوى ونحو ذلك وهذا إذا اعتبر الكلام معزولاً عن العلم الإلهي فإن اعتبر الإلهي وأنه الموجود في العلة بعد تنقيحه بإبطال الباطل وتصحيح الصحيح فلا أشكال أن وضعه قديم ه وقال البيجورى على الجوهرة واضعه الأشعري ومن تبعه والماسريدي ومن تبعه بمعنى أنهم دونوا كتبه وردوا شبه المعتزلة والافالتوحيد جاء به كل نبي من لدن آدم إلى يوم القيامة ه قوله (وفي الأرض آيات) أى دالة على وجوده تعالى وقدرته ووحدانيته وغير ذلك وفي أنفسكم آيات من تراكب الخلق ومعجائب ما في الأرض أفلا تبصرون ذلك ولا شك أن ما في الجسد من المحاسن الظاهرة كالوجه وما اشتمل عليه ومن اللطائف الباطنة كالروح والعقل آيات شهادات بوجود صانعها وبإل عليه وقدرته وهى بحر لا ساحل لها انظر شرح الكبرى وجس على الرسالة عند قولها. وصوره في الأرحام بحكمته وفي الحديث من عرف نفسه عرف

أفلا تبصرون) وقوله ((لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا)) وأما الذي تصدى لتحرير عقائد أهل السنة وتلخيصها ودفع الشكوك والشبه عنها وإبطال دعوى الخصوم وجعل ذلك علما مفردا بالتدوين فهو أبو الحسن الأشعري ومن ثم جعله صاحب محصل المقاصد وغيره واضعا لهذا الفن وقد تقدم التعريف به ونورد هنا بعض أخباره قال عياض في المدارك كونه في ابتدائه معتزليا إن صح لا ينقصه فقد كان من هو أفضل منه كافرا ثم أسلم بل هذا أدل على ثبات قدمه وصحة يقينه ذكر أبو عبد الله الأزدي أنه لما رجع إلى مذهب أهل السنة كثرت التعجب منه وسئل عن ذلك فقال نمت ليلة من رمضان فرأيت المصطفى صلى الله عليه وسلم كأنه رفضني برجله وقال يا أبا الحسن كتبت الحديث قلت نعم قال فكنت فيما كتبت أني قلت إن الله تعالى يرى في الآخرة بالابصار قلت نعم قال فلم لا تقول به قلت قامت عندي أدلة العقول على استحالة رؤية القديم فأولت الخبر قال ألم تجد أدلة العقول على أنه يرى بالابصار قلت لا قال اطالب تجد خلاف ما اعتقدت فاصبحت وأخذني غم عظيم وتركت الكلام واشتغلت بالحديث والتفسير فلما كانت العشرة الثانية رأيته صلى الله عليه وسلم فقال ما حالك فيما طلبت منك قلت تركت الكلام واشتغلت بالحديث والتفسير فغضب وقال أقول لك شيئا وتعمل غيره لم أقل لك الخ الكلام بل قلت لك اطلبه واعمل مسألة الرؤية فانتبهت وأخذني أكثر من الأول وقلت كيف أدع المذاهب المقررة بالمنامات فالويل لي إن اعتقدت خلاف ما أعلم ومن تشنيع المعتزلة إن قلت بما يدعوني إليه المنام فبقيت متفكرا لا أتمنى طعاما ولا شربا إلى ليلة سبع وعشرين خرجت إلى مسجد البصرة لأصلي مع الناس من الليل ماشاء الله فوقع على نوم ظلمت فرجعت باكيا متحسرا على ما فاتني من ذلك فتمت فرأيت المصطفى صلى الله عليه وسلم يقول ما عملت فيما قلت لك فقلت يا رسول الله كيف أدع مذهبنا نصرته أربعين سنة وصنفت فيه ورسخت بقول الناس هذا موسوس يدع المذاهب بالمنامات فغضب غضبا شديدا وقال كذلك كانوا يقولون في موسوس ومجنون وما ضيعت حق الله لقولهم أو يعد هذا من المنامات وقد ترددت إليك في الشهر ثلاث مرات هذه اعتذارات باطلة

ربه . قوله ((لفسدتا)) أي لاختل نظامهما المشاهد بناء على أن الملازمة عادية كما ذهب إليه السعد أو لما وجدنا بالكلية لما يؤدي إليه التعدد من رجوع الأثر الواحد أثرين مع الاتفاق ومن عجزهما مع الاختلاف بناء على أن الحجة عقلية كما ذهب إليه غيره كما يأتي قوله ((فهو أبو الحسن الخ)) وكذا أبوا منصور الماتريدي وتقدم أن الإمام مالكا ألف رسالة

فدعها وانصر مسألة الرقبة وأن القرآن غير مخلوق والقضاء والقدر وإن الله يقدر كل شيء والله يلمك الأدلة واسلك طريق الكتاب والسنة وحجة العقول وأنا لأعود إليك بعد هذا فتمت وشرح الله صدرى لهذه الطريقة فنصرتها وأيدنى بمعونته . وأما النسبة فلأن بمعرفة ما يطالع على أن العلم المطلوب يستمد من علم آخر فيكون الآخر أعلى ويستمد منه آخر فيكون الآخر أسفل وكل علم كانت مسائله المطلوبة فيه بالبرهان مبادئ علم آخر تؤخذ فيه مسألة فيتوقف الثاني على الأول سمي الأول أعلا وكلما للثاني والثاني أسفل وجزئيا للأول كعلم الحساب مع علم الفرائض وكالمنطق مع الكلام فلو توقف علم على ثان وثان على ثالث كان المتوسط أعلا وكلما باعتبار ماتحته وأسفل وجزئيا باعتبار ما فوقه كعلم البيان يتوقف على النحو فيكون أسفل وجزئيا للنحو لأن مسائل النحو تؤخذ في البيان مسألة وتبنى عليها مسائل البيان ويتوقف عليه التفسير فيكون علم البيان أعلا وكلما بالنسبة إلى التفسير والمراد بالبيان ما يشمل علم المعاني إذا عرفت هذا فعلم الكلام كلي وأعلى بالنسبة إلى سائر العلوم الدينية فنسبته لها كنسبة العام للخاص لأنه يحكم في جميعها وترد قضاياها لموافقته لأن قواعده قطعية قال في محصل المقاصد

(فصل) ونسبة الكلام للعلوم دينية يحكم فيها بالعموم
فهو لها كمثل الكلى وهي له كنسبة الجزئ
من أجل ذاتوقفت عليه والعكس غير ثابت لديه

في الرد على القدريّة وتكلم فيه عمر بن الخطاب وخاض فيه قبل الأشعري القلانسي وعبدالله بن كلاب وغيرهما والذي اشتهر بذلك الأشعري والماتريدي قوله (وأما النسبة الخ) المراد بها إحدى النسب الأربع التي لا بد لكل معقولين من واحدة منها وهي المجموعة في قول القادري وكل معقولين فاعلم قدر وجب بينهما بعض من أربع نسب وهي العموم والخصوص المطلق أو الذي من جهة يحقق ثم المساوات مع التباين والخصر في ذاك بسير كما من ثم أن النسبة إنما تعتبر بين موضوعات العلوم اذلو اعتبرت بين ذواتها لكانت كلها متباينة قوله يستمد من علم آخر أي وإذا علم الطالب ذلك بدا بالمستمد منه ليكون على بصيرة ويسهل عليه العلم المطلوب قوله (فعلم الكلام كلي الخ) قال أبو علي في القانون وأما نسبته من العلوم فلا شك أن نسبة كل علم تابعة لموضعها أن عاما وأن خاصا وموضوع هذا العلم أعم الموضوعات ما خلا المنطق

وأما الاستمداد فلا نه يعرف مراتب العلوم فيطلع على ماحقه أن يقدم في الطلب وماحقه أن يؤخر وهو الحامل على معرفة النسبة كما مر وسبق بيان الاستمداد وان من الاستمداد لهذا العلم قول الناظم وحكمنا العقلي الى قوله كل قسم وحقهم من يفسر استمداد العلم بمأخذه وأصله المستنبط وعليه قيل أن استمداد هذا العلم من قواطع العقول وسواطع المنقول وعليه درج في محصل المقاصد وهو وان كان خلاف اصطلاح الأقدمين في معنى الاستمداد لكن لا مشاحة في الاصطلاح وأما الفضيلة فلا ن معرفتها من دواعي الاقبال ونشاط الطالب فيسهل عليه الطالب

وأما بحسب التوقف فالعلوم الدينية كلها متوقفة عليه وجودا وعدما اذ لا يصح ثبوت علم شرعي قبل ثبوت اشرع الموقوف على صدق الرسول الموقوف على ثبوت المعجزة الموقوف على وجود الله فاعل مختار الموقوف عادة على النظر في علم الكلام فهو كلى للعلوم الشرعية وهو مبناها وأما علم اللغة وعلوم العقل فيمكن ادراكها بلا هو ولكن أخذها تعبداتها وتوصلا الى تحقيق العلوم الشرعية موقوف عليه فالعلوم كلها موقوفة عليه وقف ما هو وهو أحسن واخصر من كلامه في حواشي الكبرى وانسب لكلام ش من قوله (وأما الاستمداد الخ) تقدم أن فيه اصطلاحين الأول للمنطقة وبه قرر ش فيما تقدم وأشار له هنا بقوله وسبق بيان الخ الثاني للاصوليين وهو قوله ومنهم من يفسر الاستمداد الخ فقوله وهو الحامل على معرفة النسبة يعني على ما للمنطقة قوله (وان من الاستمداد الخ) هذا هو الذي اقتصر عليه ابو علي في حواشي الكبرى ونصه وأما الاستمداد هذا العلم وتسمى مبادئه أيضا أن ما يتوقف عليه الشروع في مسائله فهي المسائل الثلاث الوجوب والاستحالة والجواز من حيث تصورها كما يأتي عند ص اذا المتكلم ينفيا تارة ويثبتها اخرى وذلك فرع تصورها وبذلك تعلم انها مبادئ من حيث تصورها مسائل من حيث اثباتها ونفيها لانها هي التي تكون محولات لمسائل العلم كما يأتي والمحمول لا بد أن يتصور قبل وقوع التصديق فلا اشكال في كونها مبادئ ومطلوبة لاختلاف الجهة وهذا شأن المبادئ ونحوه في القانون وتقدم أن من الاستمداد حدود أشياء تستعمل في العلم ويكثر دورها فيه قوله (وعليه درج الخ) وكذا سيدى حمدون بن الحاج حيث قال يمد من قواطع العقول حذا ومن سواطع المنقول قوله (خلاف اصطلاح الاقدمين) أي وهو اصطلاح لبعض الاصوليين وتقدم أن البعض يفسر الاستمداد في كلام ابن الحاجب بالاصطلاحين قوله (وأما الفضيلة الخ) المراد بها فضيلة الفن الذي اريد الشروع فيه على غيره وانما لم يكتفوا بمعرفة الفائدة عنها تنشيطا للطالب وزيادة في رغبته لان

وفضيلة كل علم بحسب شرف معلومه وفائدته ومعلوم هذا الفن أشرف المعلومات وهو صفة الله تعالى ورسله على الوجه الصحيح المطابق للواقع وفائدته أشرف الفوائد وهي معرفة المعبود والواسطة بينه وبين عبادته فيفلز بالسعادة الابدية أن ختم الله عليه بالحسنى نسأله تعالى أن يمن علينا بحسن الخاتمة بفضلته وكرمه وإذا عرفت أشرفية معلومه وفائدته عرفت أنه أفضل العلوم الشرعية أعني القدر الواجب منه عيناً على الاختلاف فيه كما ستسمعه إن شاء الله وتقدم قول بعضهم

النفوس مجبولة على الرغبة في الفضائل ومامن علم الاوله فضيلة بحسب موضوعه وحكمه وغايته يختص بها غير أن ذلك قد يكون حقيقياً وقد يكون اضافياً فيكون له كمال بحسب مادونه ونقصان بحسب ما فوقه قوله (ومعلوم هذا الفن الخ) قال في شرح المقاصد لما تبين أن موضوعه أعلى الموضوعات ومعلومه أصل المعلومات وغايته أشرف الغايات مع الإشارة الى شدة الاحتياج اليه وابتناء العلوم الدينية عليه والاشعار بوثاقة براهنه لكونها يقينية تطابق عاينها العقل والشرع تبين لك أنه أشرف العلوم لان هذه جهات شرف العلم هـ وبما يدل على شرفه أيضاً أن جميع العلوم تنقطع بفناء المكلف وعلم التوحيد لا ينقطع بل يزداد وضوحاً ويظهر منه ما كان خفياً و يصير ضرورياً بعد ما كان كسبياً وقال صاحب التذكرة في قوله تعالى (شهد الله أنه لا اله الا هو) الآية لا خلاف أن المراد هنا باولى العلم العلماء بالتوحيد فضلمهم بهذا حيث جعلهم مع نفسه وأنبيائه وملائكته وهو غاية الفضل . قوله (وهي معرفة المعبود الخ) وناهيك بها فائدة في الخبر أن الله تعالى أوحى الى داود عليه السلام تعلم العلم النافع قال يا الهي ما العلم النافع قال أن تعرف جلالى ولبريائى وعظمتى وكال قدرتى على كل شىء فهذا هو العلم النافع الذى يقربك الى . قوله (وأما قول ابن تيمية صاحب متقى الأخبار كان متبحراً فى العلم حافظاً للحديث وكان عليه أكبر من عقله توفى فى السجن بسبب أشياء صدرت عنه سنة ٧٢٨ قال النيهانى فى جواهر البحار ما نصه ونقلت فى شواهد الحق عن أكبر علماء المذاهب فى ذلك شيئاً كثيراً لا يحتاج معه الى الزيادة ولكن ذكرت ما ذكرت هنا لزيادة التفسير من بدعته مع انى نقلت عن كتاب الصارم المسلول على شاتم الرسول صلى الله عليه وسلم من الفوائد ما هو المأمول من هذا الامام لكثرة علمه وحبه للنبي صلى الله عليه وسلم ولا ينافى ذلك مسائله المعلومة المشهورة التى زل بها وخالف جمهور الأمة كقوله بالجهة فى حقه تعالى ومنعه الاستغاثة بالنبي صلى الله عليه وسلم وبغيره من الانبياء والاولياء وتحريمه السفر لزيارة النبي صلى الله عليه وسلم لانه اعتقد أن ذلك صواباً وان كان خطؤه فيه فى غاية

هـ أيها المحدث ليطلب علما هـ البيتين : وأما قول ابن تيمية محصل في أصول الدين حاصله من

الظهور ولكنه بشر بخطيء و يصيب وصوابه أكثر من خطائه ولكن بدعت هذه انتشرت في هذا الزمان بواسطة بعض المفتونين فوجب الاعتناء بردها نصيحة للمسلمين ثم قال ولترجع إلى الكلام على كتبه فمنها الجواب الصحيح في الرد على من بدل دين المسيح ومنها السنة رد به على الروافض وبيان موافقة صريح المعقول لصريح المنقول رد به على أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية وغيرهم والفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان رد فيه على خلاصة المسلمين من الأولياء والعارفين وكفر كثيراً منهم كابن العربي الخاتمي إذا علمت هذا علمت أنه مثل ابن حزم صاحب كتاب الملل والنحل لم يسلم من قلبه أحد وقد رد على ابن تيمية الإمام السبكي أي تقي الدين فيما رد به على كتبه بآيات مدح فيها كتابه منهاج السنة هـ الخ

انظر الجواهر فقد كرر الكلام عليه في مواضع وبسط ذلك في كتابه شواهد الحق في الاستغاثة بسيد الخلق وسأل عنه ابن حجر الهيتمي كما في فتاويه الحديثية فأجاب بقوله هو عبد خذله الله وأضله وبذلك صرح الأئمة الذين ينووا فساد أحواله وكذب أقواله ومن أراد ذلك فعليه بمطالعة كلام الإمام المتفق على إمامته وجلالته أبي الحسن السبكي وولده التاج السبكي والعز ابن جماعة وأهل عصره وغيرهم من الشافعية والمالكية والحنفية ولم يقصر اعتراضه على الصوفية بل اعترض على مثل عمر بن الخطاب وعلى كما يأتي والحاصل أنه لا يقام لكلامه وزن بل يرمى في كل وعرو حزن ويعتقد أنه مبتدع ضال ثم ذكر أن بعض العلماء ممن كان صديقاً له كتب له رسالة يوبخه على أقواله ويتبرأ منه ومن أفعاله ثم ذكر ابن حجر المسائل التي خالف فيها الإجماع ثم قال وقال بعضهم من نظر إلى كتبه لم ينسب إليه أكثر هذه المسائل غير أنه قائل بالجهة وله في إثباتها جزء ويلزم أهل هذا المذهب الجسمية والمحادات والاستقرار فلعنه في بعض الأحيان كان يصرح بتلك اللوازم فتنسب إليه سيما ومن نسب إليه ذلك من الأئمة المتفق على جلالته وديانته الثقة العدل المرتضى فلا يقول شيئاً إلا عن ثبت وتحقق هـ كلام ابن حجر مختصراً وقد ألف تلميذ ابن تيمية ابن القيم كتاباً في الجواب عن تلك المسائل التي نسبت إليه لكن أكثر العلماء على تضليلهما معاً والله أعلم

(محصل الخ) مراده كتاب المحصل للفخر الرازي في علم الكلام لا محصل المقاصد لابن زكري لأنه متأخر عن ابن تيمية قال سي في شرح الكبرى قال الشيخ أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد المقرئ

بعد تحصيله علم بلا دين أصل الضلالة في الأفك المبين فإفيه فأكثره وحي الشياطين فما لا يعرج
عليه كما قيل

عاب الكلام أناس لا خلاق لهم وما عليه اذا عابوه من ضرر
ماض شمس الضحى في الأفق طالعة ان لا يرى ضوأها من ليس ذا بصر

أو مراد ابن تيمية ذم ما في الكتب المبسوطة من التعرض لمذاهب الفرق الضالة وتقرير شبههم
والاشتغال بمجادلتهم فإن كثيرا من العلماء يرى تحريم ذلك ويأتى نقل بعض كلامهم ان شاء
الله تعالى وأما حكم الشارع فلان الطالب مع جهله ربما يقع في عنوع أو مكره فاذا علمه أحجم
أو يعرض عن واجب أو مندوب فاذا علمه أقدم وحكم الشارع في هذا العلم قد علمت أنه على
ثلاث مراتب الأولى ما يتعرض فيه لبيان العقائد فقط من غير ذكر براهينها كعقائد رسالة ابن
أبي زيد وجمع الجوامع والنسفية ومعرفة هذا القدر واجبة علينا اجماعا الثانية ما يتعرض فيه لبيان
كل عقيدة ببرهانها العقلي والسمعي فيما يقبل فيه كعقائد النظم وصغرى السنوسى ونحوهما ومعرفة

التلسماني من تحقق كلام ابن الخطيب يعني الفخر الرازى وجده في تقرير الشبهة أشد منه في الانفصال
عنها وفي هذا ما لا يخفى أنشدني شيخى أبو عبد الله قال أنشدني عبد الله بن ابراهيم الزمورى قال
أنشدني ابن تيمية لنفسه (محصل في اصول الخ) قال وكان بيد ابن تيمية قضيب وقال لو أدركت
الفخر لضربت بقضيبى هذا على رأسه وهذا مما يدل على جرأته وانطلاق لسانه في العلماء
لكن لا يقبل قوله في الفخر مع ما علم من جلالته وتبحره في العلوم لان خوضه في تلك الشبه
لقصد أبطالها ويكفى هدمها ولو بوجه ما كما هو عادة المتقدمين في فتح الطريق على المتأخرين
ولما كانت تلك الشبه مبنية على قواعد الفلاسفة في الغالب احتاج الى تقريرها وإيضاحها
لتفهم فيتمكن الطالب من ردها وأيضا قد يعذر في ذلك لتزاحم الشبه عليه وبهذا يجاب عن
قول المقرئ والله أعلم وأنشد بعضهم في معارضته

محصل في اصول الدين حاصله من بعد تحصيله علم مع الدين
أصل السعادة ما فيه وأكثره يبين الحق من وحي الشياطين

قوله (وأما حكم الشارع الخ) المراد حكم الاشتغال بالفن الذى أريد الشروع فيه تعلما
وتعليما من وجوب أو ندب أو غيرهما وفائدة تقديمه ما أشار له ش بقوله فلان الطالب الخ

هذا القدر واجبة عينا بحسب الوسع وان لم تكن الادلة على طريق المتكلمين عند من لا يكتفى في الايمان بالتقليد وعند من يقول أن المقلد مؤمن عاص وكفاية عند من يقول أن المقلد مؤمن

قوله (واجبة عينا الخ) قال شيخنا المحشى الوجوب بالنسبة للصفات التي يتوقف عليها معنى الشهادتين على جهة الاجمال وهي الوجود والوحدانية والغنى المطلق وجوب الاصول وهو ما يتوقف عليه صحة الايمان وبالنسبة لما عداها وجوب الفروع وهو ما كان تاركة آثما فقط وزاد في تأليفه كتاب النجاة صفة الالهية وأسقطها هنا لأن جميع العقائد الالهية مندرجة فيها كما يأتي لكن عند الكلام على المقلد ذكرها وأسقط الغنى لأن الاله هو المستغنى عن كل ما سواه المفتقر اليه كل ما عداه وسيأتي أن هذا المعنى هو معنى كلمة الشهادة مع الاقرار برسالة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وبه يكون الانسان مؤمناً موحداً ويأتي في الكلام على التقليد عن ابن التلمساني أن الذي يصير به الانسان مؤمناً وهو التكليف العام أن يشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له في ملكه ولا نظير له في صفاته ولا قسم له في أفعاله وأن سيدنا محمداً رسوله وان كل ما أخبر به صدق ه ثم قال في الحاشية وإذا كانت معرفة ذلك القدر واجبة عينا اجماعاً فتعلمه واجب اجماعاً لأنه لا يتوصل لتلك المعرفة الا بالتعلم وما لا يتوصل للواجب الا به فهو واجب فمن رخص للناس في أنهم لا يحتاجون لتعلم العقائد لأنهم مجبولون عليها فغيره صيب نص عليه الشيخ عlish على الكبرى وغيره ه قلت لاشك أن تعلم العلم مرغّب فيه شرعاً وطبعاً ولا يصد عنه الا ما لا عقل له سيما العلم الواجب على المكلف نعم يبقى النظر فيمن ترك تعلم علم العقائد من العوام وتقدم أنه مشتمل على ما هو واجب وجوب الاصول وما هو واجب وجوب الفروع فهل يحكم بكفره تغليباً للقسم الاول أو بعصيانته تغليباً للقسم الثاني هذا محل توقف لأن الاعتقادات من الامور القلبية التي لا اطلاع لنا عليها فلا يحكم الانسان فيها بمجرد الحدس والتخمين فالاسلم اعتقاد أن جميع المؤمنين عارفون بربهم فلا يحكم عليهم بكفر ولا عصيان ما لم يظهر شيء من ذلك عليهم فان ظهر على بعضهم ما يقتضى الكفر حكم بمقتضاه أو ما يقتضى العصيان حكم بمقتضاه أمرنا أن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر قال اللقاني في شرح جوهرة قال أبو منصور الماتريدي أجمع أصحابنا على أن العوام مؤمنون عارفون بربهم وأنهم حشوا الجنة كما جاءت به الاخبار وانعقد عليه الاجماع لكن منهم من قال لا بد من نظر عقلي في العقائد وقد حصل لهم منه القدر الكافي فان فطرهم جبلت على توحيد الصانع وقدمه وحدوث ما سواه وان عجزوا عن التعبير عنه

غير عاص ماتفى ابن رشد الوجوب الكفائى أيضا وقال ان النظر ومعرفة البراهين انما هو مستحب وقيل هذا القدر حرام لانه مظنة الوقوع فى الشبه والضلال لاختلاف الالذهان والانظار

باصطلاح المتكلمين والعلم بالعبارة علم زائد لا يلزمهم ه ونقله ولده عبد السلام فى شرحه قال الشيخ الأمير فى حاشيته والحق أن أحوال العوام لا تنضبط واسكل حكمه ه وهذه العبارة فى غاية الحسن والاختصار وموافقة لما قدمناه ويأتى لهذا تمة عند الكلام على التقايد إن شاء الله تعالى . قوله (بل نفى ابن رشد الخ) قال ابن عرفة فى شامله وفى وجوب المارقة على الأعيان بالدليل الاجمالى وعلى الكفاية بالتفصيل نقل الامدى عن الامام وغيره قائلًا من كان اعتقاده درست دليل ولا شبهة فهو مؤمن عاص بترك النظر العهدى ولا نزاع بين المتكلمين فى عدم وجوب المعرفة بالدليل التفصيلى على الأعيان وانما هو كفاية وظاهر قول ابن رشد فى نوازه انما هو بالتفصيلى مندوب اليه لا فرض كفاية ه نقله فى شرح الكبرى قال أبو العباس المنجور . قوله (نقلا الامدى الخ) أحد القولين وهو المصرح به أن المعرفة فرض عين بالدليل الاجمالى وفرض كفاية بالتفصيلى وهذا نقل الامدى عن امام الحرمين ومراده أن الاجمالى تبرأ به الذمة وفرض العين فى الحقيقة انما ه ه طاق الدليل لخصوص الاجمالى والقول الآخر وهو نقل الامدى عن غير الامام انما فرض عين بالتفصيلى ولا يخرج الاجمالى عن عهدة الوجوب ثم المعرفة بالتفصيلى عند هذا القائل ليست نفس الايمان ولا شرطًا فيه وانما هى من الواجبات الفرعية كالصلاة ونحوها ثم قال فالقول الثانى أى المطوى وجوب المعرفة أصلا كما قد يتوهم من اللفظ ومزيل الوهم هو . قوله (قائلًا الخ) لانه حال ما يليه الذى هو غيره أى حالة كون الغير قائلًا من كان الخ وهذا انما يناسب القول بالوجوب لا القول بنفيه رأسا وكذا فى الالبكار للامدى أعنى أن القول الثانى وجوبها على الأعيان بالتفصيلى من غير شرطية لان نفى الوجوب ه الخ ونحوه لابي على اليوسى ووجدت فى بعض النسخ العتيقة من شرح الكبرى بعد قوله وعلى الكفاية بالتفصيلى مانصه أو على الأعيان بالتفصيلى نقلا الامدى الخ ففيها تصريح بالقول المطوى وقول ابن عرفة وظاهر قول ابن رشد الخ هو من كلامه لا من كلام الفهرى أى شرف الدين التليسانى قال أبو على اليوسى عقب كلام ابن عرفة محصل هذه الانقال أن الدليل التفصيلى فيه ثلاثة أقوال أحدها أنه واجب على الأعيان ثانيها أنه واجب على الكفاية

بخلاف التقليد فيجب قاله المحلى الثالثة ما يتعرض فيه لمذاهب الضالين وتقرير شبههم وتشكيكهم وردّها وحلّها ومناظراتهم وإبطال دعاويهم ككتب الفخر الرازي وطوالع اليبضاوى وهواقف العضد ويقرب من ذلك مقاصد السعد وكبرى السنوسى فهذا القدر لا قاتل يوجب به على الأعيان واختلف فى الوجوب الكفائى فنقل ابن عرفة عن غير واحد أنه واجب على أهل كل قطر سبق

وهو المعروف ثالثاً أنه مندوب وأنه لا قاتل بتوقف الإيمان عليه غير ما مر من حكاية صلاح الدين عن الأستاذ وإنما ذلك فى الدليل الإجمالى على ما مر من تقرير الأقوال اه فقد سلم ما فهمه ابن عرفة من كلام ابن رشد وعده من جملة الأقوال وكذا سلمه أبو العباس المنجور وقال الشيخ زروق على قول الرسالة ونبيه بآثار صنعتها ما نصه والتحقيق أنها أى المعرفة واجبة بالدليل الإجمالى مندوبة بالدليل التفصيلى اه وقال (سى) فى شرح الوسطى اختلف فى إيمان المقلد على ثلاثة أقوال الأول أنه مؤمن غير عاص بترك النظر وكان النظر عند هذا مندوب إليه اه المراد منه يجعل مطلق النظر الشامل للدليل الإجمالى والتفصيلى مندوباً وبناءً على القول بأن المقلد مؤمن غير عاص بترك النظر فتبين بهذا أن القول باستحباب الدليل التفصيلى موجود خلافاً لمن أنكره وإن كان المشهور أنه فرض كفاية ويمكن الجمع بين القولين بأن يقال هذا فرض كفاية فى حق من فيه أهلية للنظر ومندوب لغيره أى إذا حصل له النظر الإجمالى فيستحب له أن يترقى ويتعلم الدليل التفصيلى من أربابه لأن العلم كله مطاوب فى الجملة كما مر لنا عند قول (ظم) الحمد لله الذى علمنا قوله ((قاله المحلى الخ)) يعنى قوله لأنه مظنة الخ وأما القول بالحرمة فقد حكاها فى جمع الجوامع بصيغة التمرىض فوجه المحلى بما ذكر على عادته فى توجيه الأقوال وبحث فيه بأنه يوجب تحريم النظر على المقلد بالفتح أيضاً لأنه مظنتهما فتقايده فيما يحتملها ما أجبر بأن يحرم لأن فيه ما فى الأول مع احتمال كذب الإمام وإضلاله مقلده بالكسر فإن نظر الإمام فقد ذكرتم أن النظر حرام لكونه مظنة الشبهة والضلال وإن قلده غيره تنقل الكلام إليه ويتسلسل فإن قيل ينتهى إلى الوحى أو الإلهام أو النظر المؤيد من عند الله تعالى بحيث لا يقع فيه الخطأ قلنا اتباع صاحب الوحى ليس تقليداً بل علم نظرى وكذا الإلهام ونظر التأيد فلا يصح أن التقليد واجب والنظر حرام مطلقاً كذا فى العضد والسعد اه نقله الشريانى فى تقريراته ويؤخذ منه أن صاحب هذا القول يقول بتحريم النظر مطلقاً ولو فى حق المتأهلين دون الأتظار السليمة

الوصول منه الى غيره وحرمة كثير من الساف بل نسب السيوطي حرمة لاجماع الساف قال ومن كلام الشافعي فيه لأن ياق الله العبد بكل ذنب ما خلا الشرك خير له من أن يلقاه بشي من علم الكلام ونقل الشيخ زروق عن بعض العلماء أنه قال الناظر في علم الكلام كالناظر في عين الشمس كلما ازداد نظرا ازداد عمى وأشار المحلى الى أن محل نهى السلف عن ذلك على من يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع في الشبه والضلال ومحمل القول بأنه فرض كفاية على حق المتأهلين ذوى الأنظار السليمة ويكفي قيام بعضهم به وعلى هذا فلا خلاف بينهما في المعنى وعليك بهذا التحرير فذلك لا تظفر به هكذا لكنه محصل كلامهم وانظر حاشية شيخنا العلامة سيدي محمد بن الحسن بناني الزرقاني في أول الجهاد ترشد وأما الاسم فلان مالا يعرف اسمه قالوا

قوله **(بل نسب السيوطي الخ)** ونصه في شرح النقاية بدأت به أى بأصول الدين لأنه أشرف العلوم ولست أعنى به علم الكلام وهو ما ينصب فيه الأدلة العقلية وتنقل فيه أقوال الفلاسفة فذلك حرام باجماع السلف نص عليه الشافعي رحمه الله تعالى ومن كلام الشافعي الخ وانما قال الشافعي ذلك حين ناظر حفصا القرطبي من المعتزلة وقال أيضا لو علم الناس ما في علم الكلام من الأهواء لقروا منه فرارهم من الأسد فراد الشافعي بعلم الكلام هذه المراتبة الثالثة عند (ش) لكن لم عذر في ادخال ذلك في كتبهم قال السعد في شرح التفسيرية ثم لما نقلت الفلاسفة الى الحرية وخاض فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخطأوا بالكلام كثيرا من الفلاسفة ليتحققوا بمقاصدها فيتمكنون من إبطالها ثم قال وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع منه انما هو في حق المتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والمقاصد لفساد عقائد المسلمين والخائض فيما لا يفترأ اليه من غواص المتفلسفين والا فكيف يتصور المنع عما هو أصل الواجبات وأساس المشروعات قوله **(وانظر حاشية الخ)** وذلك أنه لما نقل (ز) عند قوله (خ) كالقيام بعلوم الشرع عن السيد تبعا للقطب في شرح المطالع أن المنطق أما فرض عين لتوقف معرفة الله عليه وإما فرض كفاية لأن إقامة شعائر الدين بحفظ عقائده ولا تتم إلا به اعترضه بنى بقوله وما ذكره السيد من توقف العقائد على المنطق وتوقف شعائر الدين عليهما غير صحيح وقد قال الغزالي في الاحياء ذهب الشافعي وأحمد وجميع أهل الحديث من الساف الى ان علم الكلام والجدل بدعة وحرام وأن العبد لأن يلقى الله تعالى بكل ذنب خير من أن يلقاه بعلم الكلام وقال أيضا معرفة الله لا تحصل من علم الكلام بل يكاد الكلام يكون حجابا عنها وقال أيضا

لا يحسن طلبه وهذا العلم يسمى بالتوحيد وأصول الدين والعقائد والاعتقادات والكلام ووجه غير
الآخر ظاهر وأما الآخر فوجه السعد ثمانية أوجه أحسنها وجهان أحدهما أن مسألة الكلام
كانت أشهر مباحث وأكثرها نزاعاً حتى أن بعض المتغلبه قتل كثيراً من أهل الحق لعدم قوتهم
بمخاق القرآن وعلى هذا فهو من تسمية الشيء باسم جزئه الأعظم نحو الحج عرفة واشتهر
فصار حقيقة عرفية ثانياً أنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات والزام الخصوم
كالمنطق للفلسفة وأما الفائدة فلا نال البحث مع جهلها عبث وضلال وتقدمت فائدة هذا العلم

ليس عند المتكلم إلا العقيدة التي يشارك فيها العوام وإنما يتميز عنهم بصناعة الجدل الخ وأما
الاسم الخ المراد به اللفظ العلم الموضوع للفن ليميز به عن غيره من الفنون ثم أسماء العلوم
تطابق على أدراك القواعد وهو المعنى الحقيقي على نفس القواعد وعلى الملكة الحاصلة
من إدراك القواعد قال السيد في حواشي المطول وقد أطلق لفظ العلم عن كل منها لما
حقيقة عرفية أو اصطلاحية أو مجازاً مشهوراً وفائدة تقديم الاسم ما أشار له
(ش) بقوله فلان الخ قوله (يسمى بالتوحيد) أي لأن مبحث الوحدانية أشرف
مباحثه وهي المقصود الأعظم كما يقال الحج عرفة . قوله (وأصول الدين) سمي بذلك لابتناء الدين
عليه فان التعبد فرع وجود الإيمان وهذا الاسم وإن كان بحسب الأصل يطلق على علم الأصول
لكن جرى العرف بتخصيصه بعلم التوحيد والآخر بأصول الفقه قوله والعقائد أي لأنه يبحث
عما يجب اعتقاده ويسمى بالعلم الإلهي وذكر بعضهم أنه يسمى بأسماء ثمانية قوله (أحسنها وجهان)
الخ وأما الباقي فقليل إن علماء هذا الفن كانوا يقولون الكلام في القدرة الكلام في الإرادة
وهكذا أولاً لأنه أول ما يجب من العلوم التي انما تعلم وتعلم بالكلام فاطلاق عليه هذا الاسم ثم
خص به أو لأنه انما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأول
ومطالعة الكتب أو لأنه أكثر العلوم نزاعاً فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين أو لأنه لقوة
أدله صار كأنه هو الكلام دون غيره أو لأنه لا يبتناه على الأدلة القطعية المؤيدة أكثرها بالأدلة
السمعية أشد العلوم تأثيراً في القلب فسمى بالكلام المشتق من الكلام بالكسراه الخ قوله (وأما
الفائدة الخ) وهي في اللغة ما استفيد من علم وعمل مشتقة من الفيد بالياء بمعنى استحدثت المال
والخير وعليه أكثر أهل اللغة وجرى عليه ابن غازي في قوله

في الكلام على فضيلته وأما المسائل فهي القضايا التي يطلب في ذلك العلم نسبة محولاتها الى موضوعاتها بالبرهان وهي نفس العلم فلا يصح عدّها من المبادئ وانما الذي امن المبادئ

يامعشر الاخوان أوصيكم وصية الوالد والوالدة
لاتنقلوا الاقدام الا اذا كان لكم في نقلها فائدة
الا لعلم تستفيدونه أو لكرم عنده مائدة
وقيل مشتقة من الفاد بالهمز وهو إصابة الفؤاد لانفعاله بها فرحا وجري عليه الشهاب
الخفاجي في قوله

من الفؤاد اشتقت الفائدة والنفس ياصاحى بذا شاهدة

لذا ترى أفئدة الناس قد مالت لمن في قربه فائدة

وفيه أنها خاصة بالخير والمشتق منه شامل للخير والشر إلا أن يقال لا يشترط في المشتق أن يستعمل في جميع ما يستعمل منه المشتق منه أو العرف خصصها بالخير وقيل مشتقة من الفيد بالياء كالاول إلا أنه بمعنى الثبوت والذهاب لأنها تثبت وتذهب وكلام (ق) وغيره صريح في أنها واوية ويائية لأنه ذكرها في المادتين وأما في العرف فهي على الفعل من حيث أنها ثمرته ونتيجته ويقال لها الغرض والغاية والعلّة الغائية وانما تختلف الاسامي بالاعتبار فما حصل عن الشيء من حيث حصوله عنده فائدة وثمره ومن حيث كونه مطلوباً منه غرض وباعث وعلّة ومن حيث الانتهاء إليه غاية أنظر بسطه في شرح السمرقندي لرسالة الوضع وأشار (ش) الى وجه تقديمها بقوله فلأن البحث الخ قوله ((وتقدمت الخ)) أي في قوله وفائدته أشرف الفوائد وهي معرفة المعبرود الخ وتقدم ما يتعلق بذلك وقال أبو علي في القانون فائدته في الدنيا حصول اليقين والارتفاع عن حضيض التقليد وإرشاد المسترشد وإخام المعاند وحفظ قواعد الدين عن شبهة المبطلين وصحة النية والاخلاص وغير ذلك وفي الآخرة الفوز بالسعادة ونأهيك بهذا كله اهـ لكن بمجموع هذا انما يناسب القسم الثالث عند (ش) قوله وأما المسائل الخ قال في المقاصد قد يحصل من مقدمة العلم تصور مسائله إجمالاً لفائدة زيادة التمييز قوله ((وهي القضايا الخ)) قيدها في المقاصد بالنظرية وقال في الشرح لأنه لم يقع خلاف في أن البديهي لا يكون من المسائل والمطالب العلية بل لا معنى للسؤال إلا ما يسأل عنه ويطلب بالدليل نعم قد يورد في المسائل الحكم البديهي لبيان بليته وهو من هذه الحيثية كسب لا بديهي اهـ قوله ((بالبرهان)) المراد به هنا ما يشمل الدليل النقل

ضبطها بوجه اجمالي لتقوى البصيرة في طلبها وذلك بأن يقال كل مسألة في العلم فلا يخلو موضوعها من خمسة أوجه أما أن يكون عين موضوع العلم مجردا كقولنا في النحو الكلمة بعد التركيب اما معربة واما مبنيّة فان موضوع النحر الكلم بعد التركيب ومثاله من هذا العلم قولنا الله ورسوله محال عليهم الكذب فان موضوع هذا العلم على ما مر أنه الحق ذات الله تعالى ورسوله واما أن يكون موضوعها موضوع العلم مع عرض ذاتي كقولنا في النحو الكلمة المعربة اما ظاهرة الاعراب أو مقدرته ومثال من هذا العلم قولنا الرسل المنزلة عليهم الكتب منهم من له

قال أبو علي في حواشي الكبرى وأما مسائل هذا العلم فهي القضايا المثبتة فيه إما بالبراهين القطعية كشبوت الصانع وصفاته المصححات للفعل وإما بالدلائل النقلية كالخبر والنشر اهـ ولك أن تقول للمسائل هي المطالب الخبرية المبينة فيه بطريق القصد والذات وذلك لأن المسائل أحكام وتصديقات وقد رسموا المسألة بقولهم مطلوب خبري يبرهن عليه في العلم بقولهم خبري أي تصديقي أي نسبة مستفادة من الخبر وتطلق المسائل على المباحث أعم من أن تكون تصورية أو تصديقية . قوله (فلا يصح الخ) يعني أن المراد بتصور المسائل معرفتها بوجه اجمالي لا الإحاطة بجميعها تفصيلا لأن هذا هو نفس العلم ولا حقيقة له وراء ذلك فالمسائل مدلولات الفن لوحظت إجمالا وجعل الاسم بازائها وهذا هو الشائع من إطلاق اسم الفن على القواعد كما مر فان قيل مسائل العلم تنزايد يوما فيوما فان العلوم والصناعات إنما تتكامل بتلاحق الأفكار فلا يصح قولهم لوحظت الخ أجيب بأن السيد ذكر في حواشي القطب أن وضع الاسم لمعنى لا يتوقف على تحصيله في الخارج بل في الذهن وعليه فليس مرادهم بتحصيل المسائل أولا أنها استخرجت ودونت بتامها ثم سميت باسم العلم بل أرادوا أن تلك المسائل لوحظت إجمالا وسميت بذلك الاسم وإن كان بعضها مستخرجا بالفعل وبعضها حاصل بالقدرة وقال أيضاً ادراك النفس للأمور الغريبة الغير المتناهية بمحثة دفعة غير محال بل المحال إدراكها إياها مفصلة دفعة واحدة قوله (الكلمة العربية الخ) المراد بها الجنس وحذف قوله بعد التركيب لذكره فيما قبله ولا شك أن الكلم بعد التركيب هو مجموع الموضوع لعلم النحو وقوله (المعربة) هو العرض الذاتي للموضوع ولا يضر خروج المبينة لأن المقصود التمثيل لا الاحتراز عن شيء ولو قال الكلمة المبينة إما أن يكون بناؤها ظاهرا أو مقدرأ لصح قوله (الرسل المنزل عليهم الخ) إنما اعتبر في هذا المثال كون موضوع هذا العلم ذات الرسل فقط لأجل أن مجرد من الموضوع نوعا في المثال بعده فاقصر

كتاب واحد ومنهم من له أكثر وأما أن يكون موضوعها نوعا من موضوع العلم أما مجردا كقولنا في النحو الاسم يستند ويستند اليه ومثاله من هذا العلم قولنا أولو العزم من الرسل أفضل من غيرهم ويأتي أن شاء الله أنهم عشرة وأما أن يكون نوعا من موضوع العلم مع عرض ذاتي كقولنا في النحو الاسم المعرب أما منصرف أو غير منصرف ومثاله من هذا العلم قولنا من لم ينزل عليه كتاب من الرسل التابع لشرع من قبله أي بأن لم ينسخ شيئا من شرع من قبله كيوشع بن نون فتي موسى يختلف في أنه رسول أو نبي فقط وأما أن يكون وصفا ذاتيا للموضوع كقولنا في النحو الأعراب والبناء أما ظاهرا أو مقدران ومثاله من هذا العلم الصدق في حق الله تعالى وفي حق رسوله عليهم الصلاة والسلام واجب وأما محمولات المسائل فلا تكون إلا الأعراض الذاتية وتقدم بيانها دون الأعراض الغريبة وهي خلاف الذاتية ودون المقدمات أي ما يشرح الماهية بالحدود التي تذكر في أول التراجم مثلا ليست من مسائل العلم بل من

على ذات الرسل لاستحالة النوعية عليه تعالى فقوله الرسل هذا مجموع موضوع العلم لماعلت وقوله المنزل عليهم الكتب هذا هو العرض الذاتي للموضوع المذكور ولم يقصد به الاحتراز عن شيء ثم أخذ في المثال الرابع نوعا آخر وضم إليه عرضا ذاتيا وهذا من لطائف (ش) وحسن تصرفه رحمه الله تعالى فله دره خلافا أن لم يذق كلامه . قوله (أولوا العزم من الرسل الخ) هذا نوع من الموضوع الذي اعتبره (ش) وهو ذات الرسل فقط لأن الرسل منهم أولوا العزم ومنهم غيرهم . قوله (من لم ينزل عليه كتاب) هذا نوع من الموضوع أيضا وقوله التابع هو العرض الذاتي لهذا النوع وقوله (مختلف في أنه الخ) هو محمول المسألة ويؤخذ منه أن المراد بالرسل في ذكر الموضوع ما يشمل الأنبياء وإنما عبر بالرسل بناء على القول بالترادف أو نظرا إلى أن تبليغ الشرائع خاص بالرسل قوله (الأعراب والبناء) أي فهم ما وصفان لموضوع علم النحو وهو الكلم بعد التركيب قوله (الصدق في حق الله تعالى الخ) رجع هنالك كالموضوع بشامه لكون المثال لا يترقب عليه محذور قوله (وأما محمولات المسائل الخ) قال السعد عند تعريف الموضوع المراد بالبحث عن الأعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولهم في أصول الفقه الكتاب يثبت الحكم قطعا أو على أنواعه كقولهم الأمر يفيد الوجوب أو على أعراضه الذاتية كقولهم العام الذي خص منه البعض يفيد الظن قوله (بل من الاستمداد الخ) وفائدة تقديمها زيادة التمييز وضبط المعرف بوجه إجمالي وتقدم أول المقدمة أن من الاستمداد حدود أشياء تستعمل في ذلك الفن

الاستمداد كما قاله أبو علي ابن سينا وغيره وقد آن الشروع فيما يتعلق بكلام (ظم) (اعلم)

ويكثر دورها فيه وبها يتصرف في مسائله قوله (قال ابن سينا الخ) هو الحكيم المشهور المعروف عند الأطباء والمناطق بالشيخ الرئيس ألف في الطب والمنطق ومن أحسن تأليفه في الطب الشفا والنجاة توفي سنة ثمان وعشرين وأربعمائة وفي ذلك يقول بعضهم

رأيت ابن سينا يعافى الرجال وفي السجن مات أخس المات

فلم يشف ما قاله في الشفا ولم ينج من موته بالنجاة

ومن كلامه في الطب

اسمع بني وصيتي واعمل بها فالطب معقود بنص كلامي

لا تشرب عقيب أكلك ساعة فتقود نفسك للأذى بزمام

واجعل غذاك كل يوم مرة واحذر طعامك قبل هضم طعام

واحفظ منيك ما استطعت فانه ماء الحياة يصب في الأرحام

ذكر السيوطي في بعض تأليفه عن بعض الأخيار أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام فسأله عن ابن سينا والغزالي والفخر الرازي فأثنى على الغزالي كثيرا وقال في الفخر انه معاتب وقال في ابن سينا انه رجل أراد أن يصل الى الله تعالى من غير واسطة فانقطع عن الله اه نقله (ع) في حواشي الصغرى أى لأنه من الفلاسفة الذين يقولون ان العبد يصل الى الله تعالى بالرياضة ولا يحتاج الى واسطة بالكفاية حتى قالوا أن النبوة مكتسبة تحصل بالرياضة عفا الله عنا وعنه اللهم يارب بجاه نبيك المصطفى ورسولك المرتضى طهر قلوبنا من كل وصف يباعدنا عن مشاهدتك ومحبتك وأمتنا على السنة والجماعة والشوق الى لقائك يا ذا الجلال والاكرام قوله (وقد آن الشروع فيما يتعلق بكلام (ظم) فعرف أولا الحكم ثم قسمه الى عقلي وشرعي وعادى والمالم يذكر (ظم) الحكم العادى لعدم تعلق الغرض به بينه (ش) أولا وأما الشرعي فيأتى في قوله الحكم في الشرع خطابا ربنا. قوله (اعلم الخ) المخاطب به كل من يتأتى منه العلم وان كان أصل الخطاب أن يكون لمعين فاستعمال ضمير الخطاب فيما ذكر مجاز ولا يشكل بأن ذلك يجعل الضمير الذى هو أعرف المعارف شائعا لأن ذلك أمر عارض بحسب الاستعمال لا بحسب الوضع والعلم والمعرفة مترادفان على معنى واحد على التحقيق وهو الجزم المطابق عن دليل فعنى اعلم اعتقد ما قلته لك من أن

أن الحكم المتعلق بالنسبة القائمة بين شيئين بالثبوت أو الارتفاع هو إثبات أمر لا مر أو نفيه

الحكم إثبات أمر لا مر الخ والحكم كما في الصحاح وغيره القضاء وفسروا القضاء بالحكم ومرجع القضاء الى الكلام فاذا الحكم في اللغة كلام وهو أعم من كونه لفظياً أو نفسياً قديماً أو حادثاً وأما في الاصطلاح فيطلق كما قاله الأشموني والسعد في التلويح بازاء معان ثلاث نسبة أمر الى أمر إيجاباً أو سلباً وهو لأهل العرف العام وإدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها ويسمى تصديقاً وهو اصطلاح منطقي وخطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف اقتضاء أو تخيراً وهو اصطلاح أصولي وهو بالمعنى الأول والثالث من ماصدقات المعنى اللغوي وأما بالمعنى الثاني فقال (ع) ان قصرت فيه الحكم على الإدراك بدون اعتبار اذعان وقبول لذلك فهو من قبيل العلم لا الكلام وان اعتبرناهما معه فهو من كلام النفس وحكمها واذعانها وقبولها لما أدركته فيناسب بذلك الاعتبار اللغة أيضاً وقد قال السعد ان المفهوم من الاثبات والنفي لإيقاع النسبة وانتزاعها بمعنى ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة والاذعان والقبول لذلك على ما هو حقيقة التصديق والحكم اه فاعتبر الاذعان والقبول في الحكم وهو أحد قولي الأشموني من أن التصديق قول في النفس بعد المعرفة وهو الذي ارتضاه القاضي لا مجرد المعرفة والادراك والتصديق والتكذيب بالأقوال أجدر اه وقال بعضهم الحكم له معان خمسة الأول جزء القضية أى وقوع النسبة أو لا وقوعها الثانى المحكوم به الثالث القضية من حيث اشتغالها على ربط أحد المعنيين بالآخر أو سلب الربط الرابع التصديق على قول بعضهم الخامس خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين وزاد بعضهم المحكوم عليه لكن لم يذكره المحققون من الأعاجم ولا يقال يؤخذ بالمقايضة لأن هذا اصطلاح طريقة النقل عن أربابه قاله العلامة العطار . قوله (المتعلق بالنسبة الخ) المراد بها النسبة الكلامية التى هي مورد الإيجاب والسلب . وقوله (القائمة بين شيئين أى) المحكوم به والمحكوم عليه فالحكم يستدعى أموراً أربعة حاكماً ومحكوماً به ومحكوماً عليه ونسبة وهى الارتباط بين الطرفين فان كانت مع اعتقاد أنها واقعة أو ليست بواقعة أى مطابقة للواقع أو ليست بمطابقة فيقال لها نسبة حكمية وان كانت مجردة عن ذلك سميت كلامية وقد يقال لها حكمية . قوله (هو إثبات أمر الخ) مثاله زيد قائم والقدرة واجبة لله تعالى ومثال النفي زيد ليس بقائم وشريك الباري ليس بوجود تخرج زيد ولا زيد فلا يسمى واحداً منهما حكماً لأن الأول وان كان إثباتاً لكن ليس لأمر آخر والثانى وان كان نفياً لكن ليس عن أمر آخر ثم ان الاثبات أقسام أربعة إثباتات

عنه وان شئت قلت هو ايقاع النسبة أو انتزاعها أي اعتقاد أنها واقعة أو ليست بواقعة
فيكون الحكم كيفية للنفس لأنه من قبيل العلوم والاعتقادات فهو من مقولات الكيف وذهب

أمر وجودي لأمر وجودي كما مثلنا واثبات أمر عدمي لأمر عدمي كاثبات استحالة الشريك
واثبات أمر عدمي لأمر وجودي كالحديث للعالم واثبات أمر وجودي لأمر عدمي. وهذا القسم
باطل لأن العدم لا يوصف بالوجود والنفي أربعة أقسام أيضاً نفي أمر وجودي عن أمر وجودي
كنفي الجهل عنه تعالى ونفي أمر عدمي عن أمر عدمي كنفي النوم عن الشريك مثلاً ونفي أمر
وجودي عن أمر عدمي كنفي الظلم عن الشريك ونفي أمر عدمي عن أمر وجودي كنفي الحديث
عنه تعالى. قوله (أو نفيه) الضمير عائد على الأمر لا بقيد كونه مثبتاً بل على مطلق الأمر مثبتاً لا
فيصدق التعريف بقولنا ابتداء ليس زيد قائماً كما يصدق عليه بعد قولنا زيد قائم وهذا ليس
من باب عندي درهم ونصفه لأن الضمير فيه لا يصح عوده على الدرهم السابق ولا على مطلق
الدريم الصادق بالاول كما هنا بل على درهم آخر غير السابق وأو في التعريف ليست للشك لأنه
لا يجمع التصور جزماً المقصود من التعريف بل للتوزيع وهو جاز في الرسم. قوله (أي اعتقاد
الخ) لما كان كل من العبارتين يوم أن الحكم فعل للنفس وهو خلاف التحقيق أولها بقوله
أي اعتقاد الخ فيقول الاثبات والنفي في العبارة الأولى بإدراك الثبوت أو النفي ويؤول لا يقيع
والانتزاع في الثانية بإدراك الوقوع أو النزاع فتراجع العبارتين لقول المناطقة ان التصديق هو إدراك
أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة وانما لم يقل (ش) هكذا من أول الأمر لأنه قصد التنبيه على
تاويل العبارتين (تنبيه) قال عبد الحكيم في حواشي المطول في أحوال الاسناد الخبري
مانصه ثم ان دلالة الكلام على النسبة القائمة بالنفس لا تقضى قيامها بها في الواقع حتى يرد
أن الشاك المجنون ومن يتحقق خلاف ما يتكلم به كلها أخبار مع عدم قيام النسبة بأنفسهم اهـ ورح فلا
حاجة للسؤال والجواب الذي ذكره المحشى. قوله (فيكون كيفية) أي صفة وجودية قائمة بالنفس
ثم علل ذلك بقوله أي الحكم من قبيل العلوم فهو نوع من العلم مرادف للتصديق والعلم كيفية للنفس
فليكن الحكم الذي هو نوع منه كذلك. قوله (من مقولات الخ) المقولات عند الحكماء هي
الاجناس العالية للوجودات وهي عشر الجوهر وهو ماهية اذا وجدت في الخارج كانت له في موضوع
أو تقول كل مقام بنفسه والكم والكيف والإضافة وهي النسبة المتكررة والابن وهو حصول

أكثر المتأخرين الى أنه عمل وتأثير للنفس فيكون من مقولات الفعل واستندوا في ذلك الى ظاهر الألفاظ المعبر بها عنه كالاستناد والايقاع والاتزاع والايجاب والسلب والاثبات والنفي قال القطب الرازي في شرح المطالع هذه عبارات وألفاظ أى موهمة لا يراد ظاهرها والتحقيق أنه ليس هنا للنفس تأثير وفعل وذهب بعضهم الى أنه تأثر النفس بالنسبة واذعانها وقبولها لها

الشيء في مكان والتمت وهو حصول الشيء في زمان والوضع والملك والفعل والانفعال ونظمها بعضهم على هذا الترتيب بقوله

زيد الطويل الأزرق ابن مالك بيته بالأمس كان متكى
بيده سيف لواه فالتوى فهذه عشر مقولات حوى
وقال آخر عد المقولات في عشر سأنظمها في بيت شعر علا رتبة فعلا
الجوهر الكم كيف والمضاف متى أين ووضع له أن يفعل فعلا

وكلها من قبيل العرض إلا الأول والكلام عليها مشهور وقد أفردت بالتأليف . قوله ((فيكون من مقولات الفعل عرفوا الفعل بأنه تأثير الشيء في غيره مادام يؤثر كالمسخن مادام يستخن ثم ان هذا القول في العلم هو أضعف الأقوال قال العطار في حاشيته على المقولات لم يذهب اليه أحد من المحققين وقد وقع لمن لم يحقق عددها اه قوله ((من مقولات الانفعال)) هو تأثير الشيء من غيره مادام يتأثر كالمستخن مادام يتسخن . أما السخونة والبرودة عقب التسخين والتبريد فليس بانفعال لبقائهما بعده بل من مقولات كيف أنظر شراح المقولات قال السيد في حواشي الشمسية انما يصح جعل الادراك انفعالا اذا فسرناه بالتقاش النفس بالصورة الحاصلة من الشيء أما ان فسرناه بالصورة الحاصلة في النفس فيكون من مقولات كيف اه وقيل انه من مقولات الاضافة وتسمى النسبة المتكررة وهي نسبة لا تعقل إلا بالقياس الى نسبة أخرى معقولة أيضاً بالقياس الى النسبة الأولى كالأبوة والبنوة قال (ش) في شرحه على المقولات (فرع) هل العلم من مقولات كيف أو الفعل أو الانفعال أو الاضافة أقوال راجع تفصيل ذلك وثمرته في حواشي سيدي يحيى الشاوي على الصغرى اه وأشار بعضهم الى منشأ الأقوال الثلاثة ماعدا الفعل بقوله هذا الاختلاف انما نشأ من أنه في حال العلم بالشيء تحصل ثلاثة أشياء أحدها الصورة القائمة بالنفس وهي الكيفية ثانيها قبول النفس لها وهو الانفعال ثالثها اضافة خاصية حاصلة بين النفس والأمر المعلوم فاختلَفوا في العلم ما هو من تلك الأمور وانما اختار المحققون أنه كيف وهو الصورة الحاصلة لأن

فيكون من مقولات الانفعال وقول القطب في شرح المطالع والسيد في حواشيه أنه اذعان وقبول للنسبة مع قولها أنه ادراك واعتقاد رده بعض المحققين بظهور مغايرة الاذعان والقبول للادراك والاعتقاد ومن فسر الحكم بأنه حديث النفس التابع للعلم فهو عنده فعل أو انفعال لأن الحديث

العلم يوصف بالمطابقة وعدمها وكذا الصورة بخلاف الانفعال والاضافة اه بتصرف ووجه قول من قال أنه فعل هو النظر الى تلك المصادر المفسر بها الحكم لأن المصدر بحسب ظاهره يدل على فعل الفاعل . قوله (وقول القطب والسيد الخ) عبارة القطب التحقيق أنه ليست للنفس بعد تصور الطرفين هنا تأثير وفعل بل اذعان وقبول للنسبة وهو ادراك إنها واقعة أو ليس بواقعة فهو من مقولات الكيف اه ونحوه للعلوى على السلم قال وأما التصديق فهو ادراك أن النسبة واقعة أو ليس بواقعة أي الاذعان لذلك كادراك أن زيدا كاتب أو ليس بكاتب هذا من مذهب الحكماء اه قال عشييه (صب) قوله أي الاذعان لذلك قال الخيصى في شرحه على التهذيب معنى اذعان النسبة إدراكها على وجه يطلق عليه اسم التسليم والقبول اه وهذا ما ارتضاه الشارح فيما مر وجعله التحقيق ونقل عن العضد والسعد والسيد والعهدة على الناقل ونقل (يس) في حاشيته على الخيصى عن العصام أن الاذعان الاعتقاد سواء كان راجحاً وهو الظن أو جازماً غير مطابق وهو الجهل المركب أو مطابقاً راسخاً لا يعرض له الزوال بتشكيك مشكك وهو اليقين أو غير راسخ وهو التقليد ويوافقه ما في كلام غير واحد أن الاذعان عند المناطقة بمعنى الادراك وعند المتكلمين بمعنى التسليم والقبول ورجحه كثير من الأشياخ اه وتقدم في كلام (ع) ما يوافقه وقال الهلالي في شرح القادرية ما وقع التعبير به في تفسير التصديق هنا من الاذعان والقبول يجعل على الاعتقاد أن النسبة الإيجابية أو السلبية مطابقة للواقع كما عبر به ابن سينا لا على التسليم والرضى المحمول عليهما ذلك في تفسير التصديق بمعنى الايمان لأنه لا يلزم من العلم بالشئ الرضى به بدليل الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم اه وبهذه النقول تعلم أن تلك العبارة التي عبر بها القطب والسيد شائعة عند أرباب المعقول . وقولهم (وهو ادراك أن النسبة الخ) تفسير للاذعان والقبول في اصطلاح المناطقة وعليه حملة الهلالي وليس بمعنى التسليم والرضى حتى يكون مغايراً لها كما توهمه (ش) تبعاً لشيخه أبي حفص في حواشيه على مختصر (سى) وكيف يخفى على أولئك الأئمة مغايرة التسليم والرضا للادراك وهم أئمة المعقول واليه المرجع فيه وقد نقل (ش) عبارة القطب في شرحه

أما بمعنى التحديث فهو فعل أو بمعنى التأثير فهو انفعال وعلى كل فالحكم ينقسم الى عقلي وعادي
وشرعي اذ الحاكم مطلقا هو العقل لكنه اما أن لا يحتاج في حكمه الى استعانة بأمر خارج عنه
يستند اليه فالحكم عقلي لأن العقل استقل به ولم يستند فيه الى خارج واما أن يحتاج في حكمه
الى الاستعانة بخارج عنه ليستند اليه وذلك الخارج اما العادة أي تكرر القران بين الشيئين على
الحس تكررًا يقطع بسببه ان الاقتران بينهما ليس باتفاق فالحكم عادي لأن العقل استعان عليه
بالعادة التي استند اليها واما الشرع أي ورود الخطاب المسموع الدال على الخطاب القديم فالحكم
شرعي لأن العقل استعان عليه بورد الخطاب اللفظي الذي استند اليه بحيث لو لاه لم يدركه
لا كما يقول المعتزلة مثلا انما يدرك العقل أن الصلاة واجبة بعد سماعه أقيموا الصلاة الدال على
الكلام القديم المتعلق بإيجابها فان قلت سيد كر الناظم تبعا للاصوليين أن الحكم الشرعي خطاب

على الخريدة وسلبها والكمال لله تعالى . قوله فهو عنده فعل أو انفعال الخ هذا التفصيل
هو الصواب خلافا لمن اقتصر على تفسيره بأحدهما . قوله (ينقسم الى عقلي الخ) وجه الحصر
في الثلاثة أن تقول لا يخلوا الحاكم إيمان يستند الى شيء أم لا والاول إيمان يستند الى معصوم
أو الى غيره الاول الشرعي والثاني العادي وغير المستند العقلي ثم ان كل واحد من الثلاثة ينقسم
الى تصور أو تصديق وكل منهما ينقسم الى ضروري ونظري وكل من الضروري والنظري ينقسم
الى واجب ذاتي وواجب عرضي وكل منهما ينقسم الى إثباتي أو نفي من ضرب ثلاثة في ثمانية
بأربعة وعشرين أنظر أمثلتها عند شراح مقدمات (سي) . قوله (اذا الحاكم الخ) هذا مجاز
مرسل من إسناد الشيء لآله لأن الحاكم حقيقة هو النفس والعقل آلة للحكم فقولهم هذا حكم
عقلي هو من نسبة الشيء لآله . قوله (فالحكم عادي) هو من نسبة الشيء لما يتوقف عليه لأن
الحكم يتوقف على العادة في هذا القسم إذ لولاها لما حكمت النفس بواسطة العقل و يقال نحوه
في الحكم الشرعي . قوله (الدال على الخطاب) أي على وجوده وأنه تعلق بكذا كوجوب
الصلاة مثلا وليس المراد أن الكلام اللفظي دال على الصفة القديمة بل هما معا شتر كما في بعض
المدلولات وزادت الصفة القديمة بمدلولات لانهاية لها كما يأتي بسطه . قوله (كما يقوله
المعتزلة) أي لأنهم يقولون ان العقل يدرك الأحكام الشرعية استقلال قبل ورود الخطاب
قال في جمع الجوامع ولا حكم قبل الشرع بل الأمر موقوف الى وروده وحكمت المعتزلة العقل
قوله (فان قلت الخ) هذا السؤال أورده خواشي الصغرى وغيرهم كسيدي العربي الفاسي في بعض

الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير وخطابه تعالى كلامه النفسى الأزلى وظاهر أنه ليس قسماً من الحكم المفسر بما مر الذى هو كيف أو فعل للنفس أو انفعال فكيف يصح التقسيم قلت كما يطلق الحكم الشرعى على الخطاب الأزلى المذكور وهو اصطلاح أصولى يطلق على حكم الذهن المستند الى سماع الخطاب اللفظى الدال على الخطاب المذكور وهو من جزئيات الحكم بالاصطلاح المنطقى والكلامى وعلى النسبة التى اشتمل عليها الخطاب اللفظى كما فى قوله كتب عليكم الصيام كتب عليكم القصاص حرمت عليكم الميتة الى غير ذلك وهو اصطلاح فقهى فالحكم كما تلخص يطلق بازاء معان ثلاثة فى اصطلاحات ثلاثة كما نبه عليه المولى فى التلويح ومورد التقسيم هنا الحكم بمعنى اعتقاد الذهن أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة على الأصح فى تفسيره وهو كما مر اصطلاح منطقى ويستعمله أيضاً المتكلمون وهو جائز فى جميع النسب

تقايده وذلك أن (سى) فى شرح الصغرى عرف الحكم بإثبات أمر لا مر الخ وقسمه الى الأقسام الثلاثة ثم فسر الشرعى بأنه خطاب الله تعالى الخ فظاھرہ أنه قسم من الحكم المعروف بما ذكر وليس كذلك قال (ع) مقتضاه أن الانقسام الى الثلاثة متفرع عما فسر به الحكم وأن ذلك صادق بالأحكام الثلاثة وليس كذلك فإنها اصطلاحات متعددة ثم ذكر عن الأشموني مامر أول الكلام على الحكم وهو ما نقله (ش) هنا عن السعد وقال سيدى العربى الفاسى ولا يصح فى الأذهان أن يكون الحكم المفسر بالخطاب مندرجاً فى الحكم المفسر بإثبات أمر الخ لأن الحكم الشرعى المذكور كلام نفسى وخطاب أزلى والحكم الذى هو إثبات أمر الخ هو إدراك أو فعل والاول هو الذى صرح به فى المقدمات وهو الحق وإدراج الكلام النفسى تحت الإدراك اخراج عن حقائقها واستئزال للعقول عن مداركها انتهى وحاصل ما أجاب به (ش) تبعاً لغيره مع إيضاح أن الحكم الشرعى ليس منحصرًا فى الخطاب المذكور حتى يرد ما ذكر بل يطلق على معان ثلاث الأول الخطاب المذكور وليس بداخل فى المقسم ولا يبراد هنا الثانى حكم الذهن المستند الى سماع الخطاب اللفظى وهو المراد هنا ولا شك فى دخوله فى المقسم لأنه يصدق عليه إثبات أمر الخ فالسائل التبس عليه هذا القسم بالاول من أجل أن كلا منهما يسمى حكماً شرعياً الثالث النسبة التى اشتمل عليها الخطاب اللفظى وأجاب (د) أولاً تبعاً للكتانى بأنه ليس مراد (سى) أن الحكم ماهية اتحدت وانقسمت للأقسام كما هو ظاهره بل مراده أن الحكم يطلق على كذا وعلى كذا هـ وهو راجع لما عند (ش) ولكن بعيد من عبارة (سى) . قوله (فى اصطلاحات ثلاث) أى اصطلاح

عقلية وعادية وشرعية فظهر صحة التقسيم وهذا الجواب أولى مما أجاب به في شرح المقدمات ونقله الشارح من أن المراد بالحكم الشرعي هاهنا التعلق التجيزي لخطاب الله القديم بأفعال المكلفين بعد وجودهم بشرائط التكليف وهذا التعلق غير قديم اهـ وهذا الجواب انما يتم اذا جعل مورد التقسيم الحكم بمعنى مطلق اثبات أمر لأمر أو نفيه عنه من غير اعتبار كونه حكم

الأصوليين واصطلاح المناطقة والمتكلمين واصطلاح الفقهاء . وقوله (ب) كما ذكره المولى أن سعد الدين والتلويح كتابه) شرح به التقييع في علم الأصول لصدر الشريعة ونصه الحكم يطلق في العرف على اسناد أمر الى آخر أي نسبته اليه بالاجاب أو السلب وفي اصطلاح الأصول على خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقضاء أو التخيير وفي اصطلاح المنطق على ادراك أن النسبة واقعة أو ليست بواقعة ويسمى تصديقا هـ نقله (ع) وظاهره أن الاطلاقات الثلاث لمطلق الحكم لا بقيد كونه شرعياً وهو خلاف سياق (ش) ولكن الاطلاقات الثلاث عند (ش) ترجع لعبارة السعد أما الأول فهو الثاني بعينه عند السعد وأما الثاني فهو من جزئيات الثالث عند السعد كما نبه عليه (ش) بقوله وهو من جزئيات الخ وكذا الثالث عند (ش) فهو من جزئيات الأول عند السعد . قوله (وهذا الجواب أولى الخ) كلامه يقتضي أن السؤال الذي عند (ش) هو الذي أورده حواشي شرح الصغرى كما مر والذي في شرح المقدمات أورده هو بنفسه على تعريف الحكم الشرعي عند الأصوليين بقولهم هو خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف بالطلب أو التخيير أو الوضع لها قال فان قلت كيف يصح في الحكم الشرعي أنه حصل بالوضع والجعل وهو خطابه تعالى وكلامه القديم وكلامه ليس بوضع ولا بجعل قلت المراد بالحكم الشرعي التعلق التجيزي الخ ما عند (ش) وزاد القديم هو كلامه تعالى وتعلقه الصلاحي واطلاق الحكم الشرعي على التعلق التجيزي مشهور عند الفقهاء والأصوليين هـ وقال المحلى سمي خطاب وضع لأن متعلقه بوضع الله تعالى أي يجعله هـ ومتعلقه هو كون الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً أو صحيحاً أو فاسداً ولم يعرج أحد من حواشي الصغرى فيما وقفنا عليه على جواب شرح المقدمات في السؤال الذي عند (ش) لا بقبول ولا ببرد وذكر (ع) كلام شرح المقدمات عند تعريف (سي) للحكم العقلي ولم يتعقبه بعد أن اعترض التقسيم المتقدم بنحو ثلاث ورفات وذكر أن الحكم يطلق بازاء معان ثلاث وذكر (م) في (ك) أي به عند قول ظم أو وضع جلا وكذا جنس والحاصل أنهما سؤالان متغايران أحدهما يرد على تقسيم الحكم الى ثلاثة ومنها الحكم

الذهن حتى يكون كيفاً أو فعلاً أو انفعالاً كما في العقلي والعادي فلا يكون مورد التقسيم حيثئذ على نمط واحد ويأتى ان شاء الله بعض مباحث الحكم الشرعي عند تعرض الناظم له وأما الحكم العادي فلم يتعرض له لعدم تعلق غرضه به ولنشر الى بعض ما يتعلق به فنقول قد عرفت أنه حكم الذهن المستند الى تكرر الاقتران بين الشيئين على الحس تكرراً يقطع بسببه أن ذلك

الشرعي والآخر يرد على تعريف الحكم الشرعي عند الأصوليين . قوله (من غير اعتبار كونه الخ) أي لان التعلق التجيزي لا يصدق عليه حكم الذهن وإنما يصدق عليه إثبات أمر لا مر أوفيه عنه ونحن قد اعتبرنا في المقسم كونه حكم الذهن فالتعلق التجيزي خارج عن مورد التقسيم وقوله حتى يكون مفعلاً عما قبله يعني أنه اذا اعتبرنا في المقسم كونه حكم الذهن فيكون (ح) كيفاً أو فعلاً أو انفعالاً على الخلاف المتقدم وفي الحكم وهذا إنما يصدق على الحكم العقلي والعادي لا على الحكم الشرعي الذي أريد به التعلق التجيزي لأنه ليس بحكم الذهن (وح) فلا يكون مورد التقسيم على نمط واحد لأنه باعتبار العقلي والعادي من قبيل حكم الذهن وباعتبار الشرعي من قبيل إثبات أمر لا مر أوفيه عنه هذا ايضاح بكلامه وتقدم موضوع السؤال عند (سى) والله أعلم . قوله (لعدم تعلق الغرض به الخ) لكن تبقى النفس متشوقة الى معرفته لتحصل المعرفة بالاقسام الثلاثة سيما وقد غلط قوم في تلك الاحكام العادية فجعلوها من قبيل الاحكام العقلية فتأكدت الحاجة الى معرفته ولنا ذكره (ش) تنميماً للقائدة . قوله (حكم الذهن) هذا جنس في الحديث يشمل الاحكام الثلاثة . وقوله (المستند الخ) خرج به الحكم العقلي كالاقتران الذي بين قيام العلم بمحله وكون ذلك المحل عالماً والشرعي كالاقتران الواقع بين زوال الشمس ووجوب الظهر وأقل ما يحصل به التكرار وقوع الشيء مرتين فان لم يقع الامرة واجبة لم يكن ذلك الشيء عادياً قال بعض المشاركة فاذا حكم الشخص بأن شرب القهوة وأكل الضأن يذكي الفهم بواسطة استعماله له أول مرة لم يكن حكماً عادياً بل عقلياً واذا حكم بواسطة استعماله مرتين فأكثر كان حكماً عادياً قوله (على الحس) المراد به ما يشمل الظاهر والباطن كاقتران الاحراق بالنار وكاقتران الجوع بعدم الشبع فالأول يتكرر على الحس الظاهري والثاني يتكرر على الحس الباطني وهو المسمى بالوجدان ثم ان كون التكرار مستنداً للحكم أعم من أن يكون على الحاكم نفسه أو غيره من يقلده في ذلك الحكم كحكمنا بأن شرب السكنجبين مسهل للصفراء تقليداً للطباء كما يأتي (ش) في السؤال والجواب ولو قال هنا

الاقتران ليس اتفاقاً ككون الطعام مشبعاً والماء دافئاً والسكين قاطعة والشمس مضيئة والنار محرقة واللباس واقياً للحر والبرد وهو كما في شرح المقدمات أما ربط وجود بوجود كالشبع بالأكل أو عدم بعدم كعدم الشبع بعدم الأكل أو وجود بوجود كعدم الجوع بالأكل أو عدم بوجود كعدم الجوع بالأكل ثم إن الاقتران العادي يصح تخلفه لأنه جعل لا عقلي خلافاً للجهة المدعين عدم صحة تخلفه فأوقعهم ذلك في انكار البعث وسؤال القبر والخلود في النار مع استمرار الحياة لأن ذلك على خلاف العادة المشهورة لهم وأصححة التخلف شوهد عدم التأثير بالنار في بعض الأجساد كجسد إبراهيم صلوات الله عليه الذي لم تحرق النار منه إلا قيده بعد أن ألقى فيها وكان يسمع هريرها من مسافة بعيدة وكجبر الياقوت والسمنند وهو حيوان قيل إنه يعمل من شعره المناديل فإذا اتسخ المنديل ألقى في النار ثم يخرج نظيفاً يقوم له ذلك مقام الغسل

ولا يشترط حصول التجربة من الحاكم نفسه لكان أحسن وأخصر . قوله ﴿ ككون الطعام الخ ﴾ فيه تسامح فإن الكونية المذكورة ليست حكماً والمراد كادراك ثبوت الشبع للأكل والرى للباء وهكذا فهذه أحكام عادية لأن غاية ما تفيد العادة مقارنة الشبع للأكل ولا تفيد تعيين المؤثر في الشبع ما هو وكذا يقال فيما بعده كما يأتي (لش) . قوله ﴿ أماربط وجود بوجود ﴾ أي وجود المسبب بوجود السبب فالأكل سبب عادي في وجود الشبع . وقوله ﴿ أوعدم بعدم ﴾ أي عدم المسبب بعدم السبب كربط عدم الشبع وهو المسبب بعدم الأكل وهو السبب . وقوله ﴿ أرووجود بعدم ﴾ أي كربط وجود نقيض المسبب بعدم السبب كما في المثال . وقوله ﴿ أوعدم بوجود ﴾ أي كربط نقيض المسبب وهو الجوع بوجود السبب وهو الأكل والضابط في هذا أنك تثبت الشبع وتنفيه وتثبت الجوع وتنفيه وتنظر ما يرتبط بكل قسم فتنبط ثبوت الشبع بثبوت الأكل وعدم الشبع بعدم الأكل وقس على ذلك . قوله ﴿ والسمنند ﴾ هكذا ذكره ابن خلكان بدون لام بفتح السين والميم ونون ساكنة ودال مهملة ويقال له السمنند باللام وفي الصحاح السمنند بدون ميم قال الدميري في حياة الحيوان ومن عجيب أمره استلذاذه بالنار ومكثه فيها وإذا اتسخ جلده لا يغسل إلا بالنار وكثيراً ما يوجد في الهند وهي دابة دون الثعلب ملنحية اللون حمراء العينين ذات ذنب طويل ينسج من وبرها مناديل إذا اتسخت ألقيت في النار فتصلح ولا تحترق وزعم آخرون أنه طائر يبلد الهند يبيض ويفرخ في النار يعمل من ريشه مناديل قال ابن خلكان رأيت قطعة منسوجة على هيئة حزام الدابة فجعلوها في النار فما عملت فيها شيئاً

بالصابون ويحكى أن بعض الملوك كان له وزير اسمه ياقوت فوقعت بينه وبين الأمير وحشة فعزله
وولى غيره مكانه فكتب له

القنى فى لظى فان غيرتنى فتيقن أن است بالياقوت
عرف النسيج كل من حاك لكن ليس داود فيه كالعنكبوت

فأجابه الأمير

نسيج دوادم يقد صاحب الغا وكان الفخار للعنكبوت
وبقاء السمند فى لذب النا ويزيل فضيلة الياقوت

والاقتران العادى أيضا بين الشيتين لا يقتضى تأثير أحدهما فى الآخر فالحكم العادى فى قولنا
النار محرقة أو مسخنة ليس معناه أن النار هى التى أثرت فى احتراق مامسته أو سخاقتها اذ دلالة
للعادة على هذا المعنى ولا منها يتلقى فاعل ذلك وكذا سائر الأحكام العادية ككون الطعام
مشبعاً والشمس مضيئة والعين ممرضة أو قاتلة والسحر مفرقا بين المرء وزوجه مثلاً وهمة الطالب

فغمسوا بعضها فى الزيت ثم تركوه على فتيلة السراج فاشتعل وبقي زمناً مشتعلاً ثم أطفؤوه فاذا هو
على حاله اه الخ . قوله (ويحكى الخ) كذا عند جس وقال الدميرى فى ترجمة العنكبوت
مانعه ذكر ابن خلكان فى ترجمة يعقوب بن صابر أنه وقف بالقاهرة على كراريس من شعره
ففى البيتان المشهوران المنة وبان الى جماعة من الشعراء ولا يعرف قائلهما وهما : ألقى فى لظى
(البيتين) قال فعمل يعقوب بن صابر فى جوابهما هذه الآيات

أيا المدعى نخاراً دع الفخ ر لنى الكبرياء والجبروت

نسيج البيتين وبعدهما

وكذا النعام تلقم الجـ ر وما الجبر للنعام بقوت اه

قوله (اذل دلالة للعادة الخ) قال ابن العربى من شهد فى الجمادات أنها تفعل بنفسها فهى شهادة
زور إذا لم يدرك ذلك بحواسه ولا حصل له العلم بها ابتداءً والذى شاهد بعينه وحواسه أن
شيئاً اذا جاور النار احترق فان شهد بهذا القدر فالشهادة حق وإن قال النار أحرقته كان كذباً
بجناً لأن النار ليست بفاعلة وإنما هى جماد فان قال خلق الله لها قدرة تحرق بها قيل له هذه
شهادة بما لم تر ولا سمعت ولا أخبر الله بها ولا رسوله فقبح باواقف وقل إن الله يخلق ما يشاء
ويفعل ما يريد . قوله (والعين ممرضة الخ) قال الباجى أجرى الله عادته فى العائن

لشيء بقوة القريحة نافذة ومنها همة الولي وغير ذلك وإنما يتلقى العلم بفاعل هذه الآثار من دليل العقل والنقل وقد أطبق العقل والنقل على انفراد مولانا باختراع جميع الكائنات عموماً وأنه لا تأثير لشيء سواه تعالى في أثرها جملة وتفصيلاً قال في شرح الصغرى وقد غلط قوم في تلك الأحكام العادية فجعلوها عقلية وأسندوا وجود كل أثر منها لما جرت العادة أن يوجد عنده إما بطبعه أو بقوة أودعت فيه فاصبحوا وقد باؤا بهوس ذميم وبدعة شنيعة في أصول

إذا لم يبارك أنه يصيب بعينه وهو بفعل الله تعالى وخلقه وكذا قالوا في السحر . قوله (وهمة الطالب الخ) الهمة هي قوة النفس التي تنفعل عنها الأشياء ويأتي الكلام عليها عند (ش) لكلام الحكم . قوله (وقد أطبق العقل والنقل) أي الدليل العقلي والشرعي فالأول هو أن تقول لو كان لغيره تعالى تأثير في شيء لكان تعالى عاجزاً عن ذلك الشيء لكن التالي باطل إذ لو كان عاجزاً عن ممكن ما لعجز عن غيره للتمثيل فلا يوجد شيء من الممكنات وأما الثاني فكقوله تعالى ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء . قوله (جملة وتفصيلاً) أي حالة كون ذلك الأثر مجملاً أو مفصلاً أي مبدئاً خلافاً لما نقل عن الأستاذ الأسفراينى وهو يرى منه أن المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله وقدرته العبد وأنه يجوز اجتماع مؤثرين على أثر واحد ويأتى بسط المسألة في مبحث الوجدانية . قوله (قال في شرح الصغرى الخ) وكذا ما قبله . وقوله (ليس معناه الخ) لكن لما تصرف فيه (ش) لم ينسبه إليه بخلاف هذا فإنه ذكره بلفظه . وقوله (وقد غلط الخ) هذا هو السرفى ذكر الحكم العادى هناك ما مر قال (د) اعلم أن العقلاء على أربعة أقسام منهم من اعتقد أن الأسباب العادية تؤثر في مسيبتها بطبيعتها والتلازم بينهما عقلي وهذا كافر إجماعاً ومنهم من اعتقد أنها تؤثر بقوة أودعها الله فيها والتلازم بينهما عادى والصحيح عدم كفره ومن هذا القسم المعتزلة ومنهم من يعتقد أن المؤثر هو الله تعالى وحده إلا أن التلازم عقلي لا يمكن تخلفه وهذا غير كافر إجماعاً إلا أنه ربما جره إلى الكفر لأنه يلزمه إنكار ما خالف العادة فربما أنكر البعث وأحياء الموتى فيكفر ومنهم من يعتقد أن المؤثر هو الله تعالى وأن اللزوم عادى يمكن تخلفه وهو اعتقاد أهل السنة إذا علمت هذا فنقول إن ظاهر الشارح أن الفرق التي وقع منها الغلط فرقان فقط مع أنها ثلاثة فسكت عن الثالثة وظاهره أيضاً يقتضى أن من يقول إن الأسباب مؤثرة بقوتها يقول إن الربط عقلي وليس كذلك اهـ الخ . قوله (بهوس) هو في الأصل دوران في الرأس يعتري الإنسان فيصير يتكلم بما لا معنى له وهذا ضرب من الجنون

العقائد وشرك عظيم ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ه وقد نبه النبي صلى الله عليه وسلم على عدم التأثير للسبب العادي في مسيئه بقوله لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر وفي رواية ولا غول وفي أخرى ولا نوء وكلها في الصحيح وتتمام الحديث فقال أعرابي يا رسول الله ما بال الأبل تكون في الرمل كأنها الظباء فيجىء البعير الأجرب فيدخل فيها فيجربها كلها قال فمن أعدى الأول قال الأبى نقلا عن الطيبي العدوى تجاوز الدلة صاحبها إلى غير يقال فلان فلانا في علته قال والاطباء يجعون ذلك في سبع علل الجذام والجرب والجدرى والحصبة

أطلقه الشارح وأراد به العقيدة الفاسدة لأن شأنها أن لا تصدر الا من عنده نوع من الجنون اه (د) قوله (وقد نبه الخ) لما كان الراجح عنده في معنى الحديث تبعا للأقل عدم التأثير للسبب العادي لا بطلان العداء من أصله جزم بذلك أولا ثم ذكر الخلاف بعد ذلك والحديث المذكور أخرجه الشيخان عن أبي هريرة مرفوعا بلفظ لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر زاد البخاري وفر من المجذوم كما تفر من الأسد وأخرجا عن أبي سلمة عن أبي هريرة أيضا مرفوعا لا عدوى ولا صفر ولا هامة فقال أعرابي يا رسول الله ما بال الأبل تكون في الرمل كأنها الظباء أي الغزلان فيأق البعير الأجرب فيجربها فقال فمن أعدى الأول وفي مسلم عن أبي هريرة لا عدوى ولا هامة ولا نوى ولا صفر ولا غول اه ثم أن لافي الحديث هي النافية للجنس قيل هو نهى عن أن يقال ذلك أو يعتقد وقيل خبر أي لا تقع عدوى بطبعها قال القرطبي لافي هذا لما كن وإن كانت لنفي ما ذكر بعدها فمعناها النهي عن اعتقاد تلك الأمور فاتها أو هام اعتقدتها العرب والعدوى بفتح الين كما في ابن حجر وخبر لا محذوف وهل تقديره موجودة أو مؤثرة ينبنى على الخلاف الآتي في معنى الحديث . قوله (عن الطيبي) هو بكسر الطاء المشددة وقد تخفف وهو الجارى على الألسنة وهو محشى الكشف ومن هنا إلى قول (ش) ملخصا كله من كلام الأبى في شرح مسلم . قوله (في سبع علل) نظمها شيخنا سيدى الحاج محمد كنون رحمه الله تعالى بقوله

وذكروا العداء في سبع علل لا تقربن صاحبها بلاخل

رمد ثم جرب مع بخر وحصبة وباجذام جدر

قال في تأليفه على هذا الحديث ونقل بعضهم عن ابن سينا أنه لا فرق بين الحصبة والجدرى في أكثر الأحوال إلا أنها أصغر منه حجماً ولا يجاوز الجلد وفي المصباح الحصباء بثر يخرج في الجسد ويقال هو الجدرى اه قلت ولعل الحصباء هي المعروفة عندنا بپو حرون . وقوله

والبخر والرمد والأمراض الوبائية وحمل الآكثر الحديث على إبطال العداء من أصله وحمله غيرهم على نفي أن تكون تلك العلل مؤثرة بنفسها فلا ينافي الارتباط العادي ويرشد إليه قوله فمن أعدى الأول أى أن اعتقدتم تأثيرها بنفسها فمن أعدى الأول فاعلمهم أن الأمر إنما هو بمشيئة الله وفعله ويرجحه ظهور الجمع بينه وبين قوله صلى الله عليه وسلم فر من المجذوم فرارك

(بلاخلل) أى فلا اعتقاد تأثير لأن ذلك هو المنافي للتوحيد كما يأتى . وقوله (وحمله الآكثر الخ) قال فى فتح البارى والذي يتحصل من المذاهب فى العدوى أربعة الأول أن الممرض يهدى بطبعه وهذا قول الكفار الثانى يعدى بأمر خلقه الله فيه لا ينفك عنه أصلاً إلا أن وقع لصاحب معجزة أو كرامة فيتخلف وهذا مذهب اسلامى لكنه مرجوح الثالث أنه يعدى بعادة أجزاها الله فيه غالباً وقد يتخلف الرابع أنه لا يعدى أصلاً ومن اتفق له وقوع ذلك الممرض فهو بخلق الله تعالى ابتداء قال والمذهبان الأخيران مشهوران والراجح الأخير عملاً بعموم . قوله صلى الله عليه وسلم لا يعدى شيء شيئاً . وقوله فمن أعدى الأول ونحوه فى شرح النخبة له قوله (وحمله غيرهم الخ) هذا هو الراجح كما يؤخذ من كلام الأبي الذى عند (ش) ولذلك أيداه بأمر ثلاثة واختاره جماعة من المحققين وقال الامام النووى فى شرح مسلم هو الصواب وعزاه الجمهور وعزاه ابن حجر فى شرح النخبة لابن الصلاح وغيره وعزاه (ح) فى شرح الرسالة لابن رشد قال فى رسم البيع والصرف من مباح أصبح معناه إبطال ما كان يعتقدون من أن المريض يعدى الصحيح ولم ينف وجود مريض الصحيح عند حلول المريض عليه غالباً بقضاء الله تعالى وقدره دون أن يكون للمريض فى ذلك تأثير اه . قوله (ويرشد إليه الخ) تقدم عند ابن حجر أن هذا مما استدله أصحاب القول الأول وفسروا الحديث بتفسير يناسب مذهبهم لكن الظاهر والمناسب لحالة الاعراب ما عند (ش) تبعاً لصاحب الأكال وأوضحه (سى) فى شرح القصيد بما حاصله أن انتقال الأبل من حال السلامة من الجرب إلى حال الاتصاف به لو كان المؤثر فيه دخول الجمل الأجرب لوجب أن يكون سبب جرب هذا الداخل دخول جمل أجرب آخر وننقل الكلام إلى ذلك الآخر وهكذا فاما أن يتسلل إلى غير نهاية وهو محال أو ينتهى إلى جمل أجرب بمحض خلق الله تعالى من غير دخول جمل آخر عليه فيثبت المدعى فيجب أن يكون كل ما أصابه الجرب مثله اذ لو كانت العدوى هى المؤثرة لاستحال أن يوجد الجرب بدونها لاستحالة وجود المعلول دون علته اه الخ . قوله (فر من المجذوم الخ) تقدم أن هذه الزيادة زائدة البخارى

من الاسد وقوله لا يورد ممرض على مصحح أى ذوماشية مريضة على ذى ماشية صحيحة لأنهما حيثئذ نهى عن مداواة السبب العادى للعلة ليتقى كما يتقى الجدار المسائل ويرجحه أيضا أن الأول

فى حديث لا عدوى وفى مسلم كان فى وفد ثقيف رجل مجذوم فأرسل إليه النبي صلى الله عليه وسلم أناقد بايعناك فارجع قال الآبى قال عياض هذا موافق لحديث البخارى فر من المجذوم الخ ولما تقدم لا يورد ممرض على مصحح وليس الجمع معارضا لحديث لا عدوى وتقدم الكلام على ذلك يعنى ما ذكره (ش) هنا ولكنه معارض لأحاديث أخر فعن جابر أكل النبي صلى الله عليه وسلم مع مجذوم وقال كل ثقة بالله وتوكلا عليه وعن عائشة رضى الله عنها قالت كان لنا مولى مجذوما فكان يأكل فى صحافى ويشرب فى أقداحى وينام على فراشى ثم اختلف فرأى عمرو وغيره أن هذه ناسخة لحديث فر من المجذوم ورآها إلا كثر غير ناسخة ويجمع بينهما بأن تحمل أحاديث الفرار على الجواز احتياطا خوف ما يقع فى النفس من أمر العدوى وحديث الأكل على الجواز قال الطبرى والباجى فمن كره مجاورته فيباح له البعد عنه اه الخ قال ابن حجر هكنا اقتصر عياض ومن تبعه على هذين القولين أى الجمع والنسخ وحكى غيره قولنا ثالثا وهو الترجيح فبعضهم رجح الأخبار الدالة على نفي العدوى وزيف العكس وذكر كلامهم ثم قال وبعضهم رجح العكس ورد حديث لا عدوى برجوع أبى هريرة عنه قالوا والأحاديث الدالة على الاجتناب أكثر وأصح والصواب أن الترجيح لا يصار إليه إلا مع تعدد الجمع وهو ممكن وحديث لا عدوى ثبت عن غير أبى هريرة كعائشة وسعيد بن أبى وقاص وابن عمر وغيرهم وفى طريق الجمع فسأله آخر فذكر سنة تقتصر على ثلاثة منها لأن الرابع والخامس الصواب اسقاطهما والسادس يأتى عند (ش) أحدها نفي العدوى جملة والأمرا بالاجتناب لرعاية خاطر المبتلى لأنه تعظم مصيبته عند رؤية الصحيح ثانيا لا عدوى خطاب لمن قوى يقينه وفر من المجذوم لمقابله ثالثا العدوى بالجدام تخصص لعموم نفيها وهو البقلانى اه الخ كثير قلت ويبحث فى الأول بأن المبتلى ينكسر خاطره وتعظم مصيبته باجتناى الناس له أكثر من مخالطتهم له . قوله ((لا يورد ممرض الخ)) فى مسلم عن أبى سلمة بن عبد الرحمن أن أبى هريرة كان يحدث بهذا الحديث وبحديث لا عدوى ثم سكث عن الثانى وأقام على الأول وهذه شبهة من قال برجوعه عن حديث لا عدوى قال الآبى يصح أن يكون سكوته ناسخا كما قال أبو سلمة ويحتمل أنهما خبران لا تلازم بينهما فيجوز أن يحدث بأحدهما ويسكت عن الآخر بحسب الحاجة إليه ويحتمل أنه خوف أن يعتقد الجاهل أن بينهما

يقتضى تعطيل الأصول الطبية ولم يرد الشرع بأبطالها بل باعتبارها على وجه لا ينافي التوحيد فإذا أثبت العداء لأعلى وجه التأثير أصلاً بل على سبيل الاقتران العادى انتفت منافاتها للتوحيد وأجاب الأكثر النافون للعداء من أصله عن حديثي الفرار من المجذوم وإبعاد الممرض من المصح بأن الأمر بذلك لخوف أن يحدث الله تعالى مثل تلك العلة أمراً اتفاقياً لأعلى سبيل الربط العادى فيعتقد أن العداء حق اه ملخصاً والطيرة كعنة ولم يأت من المصادر بهذا الوزن

تعارضاً فلما أمن ذلك حدث بهما ويحتمل غير ذلك اه الخ والورود الوصول الى الماء يقال أورد إليه إذا وصلها الى الماء والممرض اسم فاعل من أمرض الرجل إذا أصاب ماشيته الممرض ويقال أصح إذا أصابها المرض ثم صحت . قوله ((الأصول الطبية)) أى ومن جعلتها عندهم أن العلة السبع تعدى بقدره الله تعالى . قوله ((بل باعتبارها الخ)) قال تعالى يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس . وقال صلى الله عليه وسلم الحبة السوداء شفاء من كل داء وقال أيضاً تداووا فان الله تعالى لم يخلق داء الا وخلق له شفاء الا السام أى الموت وقال ما أنزل الله داء الا وأنزل له شفاء علمه من علمه وجهله من جهله قال القلشائى فى شرح الرسالة علم الطب علم شريف شرعى والأحاديث فيه كثيرة وينبغى أن لا يخلو الانسان منه اه وقال أبو على فى القانون هذه الأمور العادية تفضل فيها العامة والقاصرون من الخاصة فالعامة اذا جرت العادة بوقوع شئ عند شئ نسبوه اليه وغفلوا عن الله تعالى فوقعوا فى الشرك وأما القاصرون المعتقدون انفراده تعالى بالفعل فانهم يحمدون على هذا المعنى وينكرون حكمة الله تعالى فى أرضه وسماواته فاذا قيل لهم هذا الشئ يكون عند وجود هذا السبب قالوا السبب لا تأثير له فوجوده وعدمه سواء وهو جهل لأن الله تعالى كما هو قادر ومريد لا شريك له كذلك هو حكيم يفعل أشياء عند أشياء ويرتب أسباباً ومسببات حكمة منه تعالى ورفقاً بعباده فى تأنيس نفوسهم بالأسباب المشهودة لهم واختباراً لهم ليطمئن من انخرقت له الحجب ومن تاه فى أودية الضلال اه وهو كلام فى غاية الحسن . قوله ((بأن الأمر بذلك الخ)) هذا هو المسلك السادس فى الجمع بين الحديثين عند ابن حجر قال سادسها العمل بنفى العدوى أصلاً وإنما أمر بالمجانبة لحسم المادة لئلا يحصل للمخالط شئ فيظن أنه بسبب المخالطة . قوله ((بوزن عنة)) قال النووي على الصحيح المعروف فى رواية الحديث وحكى القاضى وابن الأثير أن منهم من يسكن الياء . وقوله ((ولم يأت الخ)) نقله الآبى عن عياض ونصه عياض ضبطناه بفتح الياء مصدر تطير كتحير خيرة ولم يأت

غير هذا وخيرة وقد تسكن ياؤهما وفي القاموس والطيرة والطورة ما يتشام به من الفأل الردي اه قال الزجاج واشتقاقهما من الطيران لان من تشام من شيء تباعد عنه بسرعة كالطيران أو من الطير الذي كانوا يزجرونه ويتشامون به ان توجه ذات الشمال أو يعضه

في المصادر على هذا الوزن غيرهما وجاء في الاسماء حرفان شيء طيه أي طيب وتوله لضرب من السحر وقال الصابوني أن بعضهم يقول طيرة بسكون الياء وتوله بكسر المثناة فوق وضمها اه والتوله قيل شيء تفعله المرأة لينحيا زوجها اه ولبعضهم

خيرة بفتح ياء قد أتى طيرة لا غير أيضاً ثبتا

قال شيخنا المحشى ورد هذا الحصر بأن مثلها حيرة مصدر تحير اه قلت الذي في مختار الصحاح مانصبه حار يحار حيرة وحير بسكون الياء فيهما تحير في أمره وفي (ق) حار يحار حيرة وحير اوحير انا وتحير واستحار نظر الى الشيء فغشى عليه ولم يهتد لسيله . قوله (الطيرة والطورة الخ) كذا رأيت في نسخة من (ق) بخط القلم وفي نسخ المطبعة المصححة بزيادة الطيرة بسكون الياء كما مر عن الصابوني وقوله والطورة هي بضم الطاء المشددة كما في نسخ المطبعة المصححة . قوله (كالطيران) أي يشبه سرعة اعراضه عنه بالطيران . وقوله (أو يعضه جملة) أي سواء ذهب ذات اليمين أو ذات الشمال وذلك كالغراب لأنه أعظم ما يطير به عند العرب أخذاً من الاغتراب ولذا قالوا غراب البين لأنه بان عن نوح عليه السلام لما وجهه لينظر الى الماء هل جف عن الأرض أم لا فذهب ولم يرجع لاشتغاله بالجيف (فائدة) روى الامام أحمد في الزهد عن ابن عباس أنه كان اذا نعب الغراب يقول اللهم لا طير الاطيرك ولا خير الاخيرك ولا إله غيرك اه وكذا يقال عند سماع صوت البومة وسماع ما يطير منه من الفأل الرديء ويزيد ولا حول ولا قوة الا بالله ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن لا يأتى بالحسنات الا الله ولا يذهب بالسيئات الا الله وأشهد أن لا إله الا الله الله على كل شيء قدير ثم يمضى الى حاجته ولا يرجع عنها فانه لا يضره شيء ورد في الحديث أن الصحابة رضی الله عنهم قالوا لا يسلم أحد منا من الطيرة والحسد والظن أي ظن السوء بالغير فما نصنع فقال صلى الله عليه وسلم اذا تطيرت فامض واذا حسدت فلا تبغ أي زوال النعمة على من حسدته واذا ظننت فلا تحقق رواه الطبراني وابن أبي الدنيا وعقده شيخنا كنون رحمه الله تعالى بقوله

ثلاثة لا ينجو منها أحد الظن والطيرة ثم الحسد

جملة اه قال النوى كانوا يشيرون الطير والظباء وهن السوانح والبوارح فان أخذت ذات اليمين تبركوا ومضوا لحاجتهم وان أخذت ذات الشمال رجعوا عن سفرهم وحوائجهم فأخبر الشارع أن ذلك لا ينفع ولا يضر وورد الطيرة شرك أى اعتقاد نفعها وضررها شرك اذ لا فاعل الا الله اه والهامة بتخفيف الميم قيل وتشدد وهى البومة قال مالك كانوا يرون أنها اذا سقطت على دار أحد كانت ناعية لنفسه أو لبعض أهله وقال الأكثر كانوا يرون أن روح الميت أو عظامه تنقلب هامة ويحتمل أن المراد من الحديث إبطال الأمرين

لاتبغ لاترجع ولا تحقق وقد سلت خذ كلام مشفق

يعنى النبي صلى الله عليه وسلم . قوله ((وهى السوانح)) أى بالنون كما فى النسخ الصحيحة وهى فى الأبى عن النوى وفى المصباح سنح الشئ يسنح بفتحسين سنوحا سهل وتيسر وسنح الطائر جرى عن يمينك الى يسارك والعرب تتيامن من ذلك قال ابن فارس السانح ما أتاك عن يمينك من طائر وغيره وقال ابن حجر السنح ما أتاك ميامنة والبارح بالعكس اه زاد فى روح البيان كثر قولهم فى الطير حتى استعملوه فى كل ما يتشام به . قوله ((اعتقاد نفعها الخ)) يعنى لما اعتقدوا ذلك فكأنهم أشركوا مع الله غيره . قوله ((وهى البومة)) هى من طيور الليل ويقال لها أيضاً الصدى وهى المعروفة عند العامة بموكه وقوله اذا سقطت وكذا صوتت على دار ولا زال هذا الاعتقاد عند العامة وهى من أعظم ما يتشام به عندهم وتقدم ما يقال عند سماع صوتها وذكر فى حياة الحيوان أن سليمان عليه السلام قال لها أخبرينى ما تقولين فى صياحك قالت أقول تزودوا يا غافلين وتهيؤوا لسفركم سبحانه خالق النور فقال سليمان ليس فى الطير أنصح لابن آدم من البومة وما فى قلوب الجبال أبغض منها . قوله ((ان روح الميت الخ)) وقال بعضهم فى حكاية هذا القول أن العرب كانت تعتقد أن روح الميت اذا لم يؤخذ بثارها تصير هامة تصبح عند قبره وتقول اسقونى من دم القاتل فاذا أخذوا بثاره طارت اه . وقوله ((أو عظامه الخ)) هذا قول ثالث وحكى الأقوال الثلاثة الدميرى . وقوله ((وصفر قال ابن وهب الخ)) هذا هو القول الثانى عند القاضى عياض وصدر به (ش) لترجيح النوى له وزاد بعد نسبته لابن وهب ومن ذكر اه معه قوله وخلايق من العلماء وقد ذكره مسلم عن جابر بن عبد الله راوى الحديث فتعين اعتماده وصدر عياض بقول مالك وأبى عبيدة أنه تأخيرهم المحرم الى صفر وهى النسيء الذى كانوا يحرمونه عاما ويحلونه عاما اه وقيل أنه مرض فى البطن من الجوع أو من الماء الذى يكون منه مرض

وصفر قال ابن وهب ومطرف وابن حبيب دواب في البطن يعتقدون أنها تهيج عند الجوع وربما قتلت كانوا يرون أنها أعدى من الجرب وقيل كانوا يتشاءمون بدخول صفر ويرون أنه تكثر فيه الدواهي والفتن والغول قال المازري كانت العرب تحدث أن الغيلان تترامى للناس في الغلوات فتغول لهم أي تتلون لهم في صور مختلفة فتغولهم أي تضلمهم عن الطريق فيها يكون

الاستسقاء وعليه فيحتمل أنه نفي له من أصله أو العداء به . قوله (دواب في البطن الخ) ولعلها هي المعلومة عندنا بحياة البطن الآن الناس اليوم لا يقولون بعدها ولم يذكرها الأطباء في السبع المتقدمة . قوله (والغول الخ) قال في المصباح هو من السعال والجمع غيلان وأغوال وكل ما اغتال الإنسان فأهلكه فهو غول اه وذكر في (ق) له معان منها الهلكة والداهية والسعلاة والحية وسحرة الجن وكل ما زال به العقل . قوله (قال المازري الخ) نقله عنه الآبي وهو يدل على وجود الغيلان في الخارج وإنما المنفي في الحديث قدرتها على اضلال الناس والتشكيل بأشكال مختلفة كما يدل عليه الحديث الذي عند (ش) وحديث لاغول ولكن السعال أي لكن في الجن سحرة لهم تليس وتخيل وحديث أبي أيوب كان لي ثمرة سهوة فكانت الغول تأخذ منه أشار له الآبي وقال القزويني رأى الغول جماعة من الصحابة منهم عمر حين سافر إلى الشام قبل إسلامه وضربها بالسيف وذكر عن ثابت بن جابر الفهري أنه رآها وذكر أبياته الثنوية وقال في حياة الحيوان قبل هذا والمحققون أن الغول يخوف به ولا وجود له قال الشاعر

الغول والخُل والعنقاء ثلاثة أسماء وأشياء لم توجد ولم تكن اه

قلت لعل انكارهم مبني على أنه شيطان يأكل الناس أو يضلمهم كما مر ولادليل على وجوده في الخارج وأما ان فسرها بسحرة الجن كما في الحديث أو بكل ما اغتال الإنسان فأهلكه ونحو ذلك كما مر عن المصباح وق فلا يسعهم انكاره وقد رآه جماعة من الصحابة وغيرهم وقد كانت الجن تترامى للكهنة وغيرهم قبل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم على أن كل صورة خطرت ببال الإنسان فهي موجودة في الخارج ولذا كان المولى تعالى مخالفاً لذلك كما في الأبريز عن سيدي عبد العزيز الدباغ وذكر في ذلك حكاية وقعت له فأنظره (وح) فيدخل في ذلك الغول والعنقاء وغيرهما والله أعلم قوله (تترامى الخ) قالوا إذا انفرد الرجل في الصحراء ظهرت له في صورة الإنسان فلا يزال يتبعها حتى يظل عن الطريق فتدنو منه وتمثل له في صورة مختلفة فتهلكه روعاً وقالوا أيضاً إذا أرادت أن تضل انساناً أوقدت له ناراً فقصدها فتفعل به ذلك وخلقتها خلقة إنسان ورجلاً هارجاً لاجار

وقد ذكروا ذلك في أشعارهم فابطل الشرع ذلك وبين أنها لا تستطيع أن تضل أحدا ولا أن تغير صفته ففي حديث أن أحدا لا يستطيع أن يغير أحدا من خالق الله تعالى ولكن للجن سحرة كسحرتكم فاذا رأيتهم فاذنوا بالصلاة والنوء النجم مال للغروب كما في القاموس وكانت العرب تنسب الأمطار للأنواء ويزعمون أن لها تأثيرا فيقولون مطرنا بنوء كذا فنهوا عنه وفي الموطأ عن زيد بن خالد الجهني صلى لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم الصبح بالحديبية على أثر سماء كانت من الليل فلما أنصرف أقبل على الناس فقال اتدرون ماذا قال ربكم قالوا الله ورسوله أعلم قال أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر بي فأما من قال مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكوكب وأما من قال مطرنا بنوء كذا وكذا فذلك كافر بي مؤمن بالكوكب وعن مالك

قوله ((وقد ذكروا ذلك الخ)) من ذلك قول كعب بن زهير في قصيدته بانت سعاد

فما تكون على حالة تدوم بها كما تلونت في أثوابها الغول

وكذا أبيات تأبط شرا ذكر فيها أنه لقي الغول وقتله وأبيات جابر بن قيس . قوله ((والنوء النجم الخ)) النوء في الأصل مصدر ناء الرجل نوما إذا نهض مشاقلا ثم استعمل في ناء الكوكب إذا طلع وقيل إذا غرب ثم سمي الكوكب نوا فقالوا مطرنا بنوء أي بنجم كذا من تسمية الفاعل بالمصدر وإنما نسبت العرب المطر للنجم لأن ثمانية عشر كوكبا معروفة الماطلع في السنة وهي منازل القمر يسقط منها في كل ثلاث عشرة ليلة كوكب عند طلوع الفجر ويظهر نظيره وكانت العرب إذا حدث عند ذلك مطر نسبت له للغارب ومنهم من ينسبه إليه نسبة إيجاد وتأثير فهي الشرع عن ذلك . قوله ((صلى لنا الخ)) أي بنا كما في رواية مسلم والحديبية موضع على أميال من مكة ولغة أهل الحجاز تشديد الياء ولغة أهل العراق التخفيف وكذا الجعرانة واثربكسر الهمزة وسكون الثاء وفتحهما بمعنى عقب وسماء بمعنى مطر تسمية للشيء باسم محله . قوله ((مؤمن بي)) أي مصدق بأن المطر من فعله وقوله فذلك كافر أي إذا جعل المطر من فعل الكوكب كما يقوله بعض الفلاسفة القائلين بالعقول العشرة وإن نسب الفعل إلى الله تعالى وجعل اتصالات الكواكب علامة على خلق الله المطر عندها وهو الظن بمن يقوله من عوام المسلمين فليس بكافر وقد أشار في الموطأ إلى هذا التفصيل فذكر هذا الحديث في المعنى الأول وذكر حديثا إذا نشأت بحرية ثم تشامت فذلك عين غريقة في المعنى الثاني لأنه أشار إلى الربط العادي لكن على الإنسان أن يعبر بعبارة لا ينكرها الشرع فلا يقول بنوء كذا مثلا وإن لم يعتقد التأثير لأنه يشبه قول

أنه بلغه أن أبا هريرة كان يقول إذا أصبح وقد مطر الناس مطرنا بنوء الفتح ثم يتلو هذه الآية ما يفتح الله للناس من رحمة فلا تمسك لها وأشار في الحكم إلى عدم تأثير الهمم أي همة الوالي

معتقده كما نقله الآبي عن المازري . قوله (بنوء الفتح) يحتمل أن يكون نوء همة أي بفتح الله تعالى ويحتمل أن تكون الاضافة بيانية وهو أظهر أي بنوء هو الفتح وسما نوما مشاكلة لسكناهم وزيادة في الرد عليهم (تمة) في صحيح مسلم عن عبد الله بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا عدوى ولا طيرة وإنما الشؤم في ثلاث المرأة والفرس والدار قال الآبي حمل مالك الحديث على ظاهره ولم يتأوله وقال في جامع العتية رب دار سكنها قوم فهلكوا يشير إلى أن الله تعالى قد يجعل الدار مسيئاً للضرر بقدره فكأنه قال لا طير إلا في هذه الثلاثة وحمله غيره على التسامح لأنه ربما اتفق وقوع مكروه عند سكنى الدار فينسب إليها لا على أن الله تعالى جعل ذلك فيها ويشهد للأول حديث المرأة التي قالت يا رسول الله دار سكنها والعدد كثير والمال وافر فقل العدد وذهب المال فقال دعوها ذميمة ويشهد للثاني رواية أن كان الشؤم في شيء ففي المرأة والدار والفرس فانه لا يقتضي القطع بثبوته فالاستثناء على الأول متصل أي ليس الطيرة في شيء من الأشياء إلا في هذه الثلاثة وعلى الثاني منفصل أي لا طيرة في شيء لكن إن كانت لأحدكم دار يكره سكنها أو امرأة يكره صحبتها فليفارقها لأن الشؤم في شيء من ذلك قال القاضي عياض مبيناً لهذا المعنى فقد قيل شؤم الدار ضيقها وسوء جوارها وشؤم الفرس أن لا يغزى عليه وشؤم المرأة أن لا تلد وقد يكون الشؤم هنا لا بمعنى التطير بل بمعنى عدم الموافقة للطباع كما جاء في حديث سعادة ابن آدم في ثلاث المرأة الصالحة والمسكن الواسع والمركب الصالح وشقاوته في ثلاث المسكن السوء والمرأة السوء والمركب السوء قال الطيبي ولا يظن بمن حمل الحديث على ظاهره أنه يعني أن التخصيص في الثلاث هو على نحو ما كانت الجاهلية تعتقده وإنما يعني أن هذه الثلاثة بملازمتها للناس وأنها أكثر ما يتشام به إذن الشارع لمن كره شيئاً أن يستبدل ما تطيب به نفسه أم الخ كثير أو لا تظن أيها الطالب أن ما أطال به (ش) هنا وتبعناه على ذلك خروج عن الموضوع بل بيان للاعتقاد الحق في تلك الأسباب العادية واستدلال على ذلك بالحديث وزيادة فائدة ببيان معنى هذا الحديث الشريف وأقوال العلماء عليه وأشار في الحكم الخ لما فرغ من الكلام على معنى الحديث الذي استدل به على أن الأسباب العادية لا تؤثر في مسيئاتها أشار إلى الاستدلال على همة الطالب لشيء لا يؤثر في ذلك الشيء وقدم جس هذا لقصر الكلام عليه (وش) قدم الحديث

والطالب الجاد والساحر والعائن بقوله سوابق الهمم لا تخرق أسوار الاقدار، ثم الحكم العادي قسماً فعلي ككون الأكل مشبعاً وقولي ككون الفاعل مرفوعاً والمفعول منصوباً والواو المتحركة المفتوح ما قبلها مقلوبة الفأ ونحو ذلك من الأحكام النحوية والتصريفية ومن وجه آخر هو قسماً ضروري ككون النار محرقة والثوب ساتراً ونظاري ككون شراب السكنجيين يسكن الصفراء والخبز الفطير ليس بسرير الانهضام وأكثر الأحكام الطبية عادية نظرية فإن قلت كيف يكون الحكم في قولنا شراب السكنجيين يسكن الصفراء والخبز الفطير ليس بسرير الانهضام عادياً عند من لم يجرب ذلك ولم يتكرر على حسه قلت يكون عادياً عنده تقليداً للأطباء وتصديقاً لهم في التجربة إذ ليس من شرط كون الحكم عادياً حصول التجربة من الحاكم نفسه وحصول التكرار على حسه بعينه (و) أما (حكمتنا العقلي) بتخفيف ياء النسب ضرورة فهو (قضية)

لشرفه . قوله (سوابق الخ) جمع سابقة والهمم جمع همة وهي قوة النفس التي تنفعل عنها الأشياء وقال بعضهم هي قوة انبعاث القلب في طلب الشيء والاهتمام به فإن كان رفيحاً كانت همة عالية والافدنية والكلام من اضافة الصفة الى الموصوف أي الهمم السابقة لا تخرق الاقدار الشبيهة بالأسوار قال الشيخ زروق المقصود أنها مع سرعة نفوذها وعدم توقفها على سبب ولا غيره موقوفة على موافقة القدر في نفوذها فلا تفوذ لها دونه ولا خروج لها عنه إذ قد أحاط بها وبكل الكائنات احاطة السور بالمحصور حساً اه وقال ابن عباد وهذه الهمم قد تكون للولي كرامة ولغيره استدراجاً كالعائن والساحر وحاصل ذلك أنه يجب أن يعتقد أنها أسباب لا تأثير لها والفاعل هو الله تعالى عندها لا بها اه وقال أبو الحسن الشاذلي رضي الله عنه في حزب اللطف إلها حكم مشيتك في العبيد لا ترده همة عارف ولا مرید . قوله (فإن قلت الخ) قدمنا أنه لو نبه على هذا أول تعريف الحكم العادي لكان أحسن وأخصر لكن الأمر سهل وحاصل الجواب أن كون التكرار مستنداً للحكم أعم من أن يكون على الحاكم نفسه أو على غيره ممن يقلده في ذلك . قوله (شراب السكنجيين الخ) هو دواء مركب من الخل والعسل قال (ظم) رحمه الله تعالى وحكمتنا العقلي البيت . قوله (ياء النسب الخ) هو من نسبة الشيء الى آله لأن الحاكم هو النفس الناطقة بواسطة العقل فهو كالالة . وقوله (ضرورة) يعني أن التخفيف هنا متعين لأجل اقامة الوزن أو ان كان جائزاً في النثر لأنه لغة وكثيراً ما تجرى هذه العبارة في كلام (ش) و (م) وغيرهم فيعترض عليهم فانه لا يختص بالضرورة مع ظهور مقصودهم قوله وحكم عطف تفسير

أى قضاء وحكم ولم يرد القضية بالاصطلاح المنطقي أعنى القول المركب المحتمل بالنظر لذاته الصدق والكذب وهذا جنس فى الحد يشمل الحكم العقلى والعادى والشرعى فاخرج العادى بقوله ((بلا وقف)) أى من غير أن يتوقف العقل فى حصوله وإدراكه إياه ((على عادة)) أو تجربة وتكرر على الحس وأخرج الشرعى بقوله ((أو وضع)) أى ومن غير أن يتوقف العقل فى حصوله ووصوله إليه على الاطلاع على وضع وأضع وهو الله تعالى والرسول المبين بالقول والفعل للتعليق التنجيزى للكلام القديم بأحكام أفعال المكلفين من وجوب وغيره فالمراد بالوضع التعليق التنجيزى أو البيان له بأحد الطرفين وقوله ((جلا)) أى ظهر وأطلع عليه أو أظهر العقل ماله لم يدركه ولم يصل إليه عند أهل الحق لأن جلا يرد لازما ومتعديا والجملة نعت لوضع ((أقسام مقتضاه)) أى متعلقه يعنى المحمول فى قضية أو جهة نسبتها لأن الوجوب مثلاً تارة يكون محمولا فى القضية

لقضية فى كلام (ظم) بمعنى القضاء وهو مرادف للحكم أى اثبات أمر لا مر الخ . قوله ((وضع واضع)) أى جعل جاعل وهو الله تعالى حقيقة . قوله ((فالمراد بالوضع الخ)) راجع لقوله وهو الله تعالى والمراد بكون المولى تعالى واضعا للتعليق أنه بقدرته وإرادته وقوله أو البيان له يرجع لقوله أو الرسول لأنه المبين لهذا التعليق لأنه لا اطلاع لنا عليه إلا ببيان الرسول سواء قلنا أن الواضع هو الله تعالى أو الرسول قال فى جمع الجوامع ولا حكم قبل الشرع بل الأمر موقوف لوروده اه نعم أن فسرنا الوضع بالتعلق التنجيزى فالواضع هو الله تعالى وإن فسرناه بالبيان فالواضع هو الرسول ثم أن هذا المحل هو محل السؤال الذى أورده فى شرح المقدمات وهنا ذكره (م) وجس (وع) كما مر . قوله ((أوجه)) هو بالنصب عطف على قوله محمول ثم أعلم أنه لا بد لنسبة القضية من كيفية تتصف بها بحسب الواقع وتسمى تلك الكيفية مادة القضية وعنصرها واللفظ الدال عليها يسمى جهة فإن ذكر فى القضية سميت موجهة وتنحصر تلك الكيفية فى أربعة أنواع الأول الضرورة والمراد بها وجوب النسبة إيجابية أو سلبية وجوبا عقليا كان أو ضروريا أو نظريا الثانى الدوام أى استمرار نسبة المحمول للوضوع إيجابا أو سلبا الثالث الاطلاق وهو ثبوت المحمول للوضوع بالفعل أو نفيه عنه به الرابع الامكان وهو كون نسبة المحمول للوضوع غير ممتنة إيجابية كانت أو سلبية وكل واحد من هذه الأربع أخص بمابعده من حيث مفهومه فأعمها الامكان لصدقه بالواقع وغيره ويليه الدوام لصدقه بالواجب وغيره ولما كانت هذه الأنواع الأربعة تقع مقيدة ومطلقة وقيدتها يتنوع الاطلاق لصدقه عن الدائم وغيره ويليه الى أنواع بلغت

كما في قولنا وجود مولانا جل وعز واجب وتارة يكون جهة نسبتها كما في قولنا الله تعالى قديم أو باق بالضرورة وهي بمعنى الوجوب وكذا الجواز يكون محمولا كما في قولنا العفو عن صاحب الكبيرة جائز وجهة كما في قولنا صاحب الكبيرة يعفى عنه بالامكان الخاص وهو بمعنى الجواز وأما الاستحالة فلا تكون في الحكم العقلي الاحتمولا كقولنا الحدوث في حق الباري تعالى محال فان قلت تكون جهة في السالبة كما في قولنا ليس الباري جل وعلا بمتحيز بالامتناع وهو الاستحالة بمعنى أن تحيزه ممتنع فلذلك سلب قلنا الامتناع حيثنذ يكون مسلطا على ثبوت التحيز لا على انتفائه والجهة

القضايا باعتبار ذلك الى تسع عشرة قضية على ما في مختصر (سى) وتبعه ناظمه القادري فقال

وما لذي النسبة من كيفية من الدوام أو من الضرورة

المطلقين والمقيدين أو مقابل كذاك مادة دعوا

وجهة للفظها ودخلا تسع مع عشر بمحملا

واقصر جماعة على ثلاث عشر كما هو مقرر في محله . قوله ((وجود مولانا الخ)) هذه قضية حملية وليست بموجهة لأنه لم يصرح فيها باللفظ الدال على الجهة فالوجوب وقع محمولا ولم يقع جهة للقضية والقضية الثانية موجهة ويقال لها الضرورية المطلقة وهي التي حكم فيها بضرورة النسبة أي وجوبها عقلا مع الاطلاق على التقييد بوصف أو وقت سميت ضرورية لذكر الضرورة فيها ومطلقة لاطلاقها عن التقييد مثالها موجهة ما عند (ش) وسالبة لاشيء من الحادث بمخلوق لغير الله تعالى بالضرورة . قوله ((بالامكان الخاص)) الامكان الخاص الامكان عند المناطقة اما عام أو خاص فالاول هو سلب الضرورة عن الطرف المخالف وإن شئت قلت هو أن تكون نسبة القضية غير ممتنعة وهو أسهل ولذا اقتصر عليه بعضهم والثاني هو سلب الضرورة عن الطرفين الموافق والمخالف وإن شئت قلت هو أن تكون نسبة القضية غير ممتنعة ولا ضرورية بل جائزة بمستوية الطرفين فالقضية التي عند (ش) يقال لها الممكنة الخاصة سميت ممكنة لأن جهتها الامكان وخاصته لاختصاصها بمستوى الطرفين ومثال الممكنة العامة كل انسان حيوان بالامكان العام سميت ممكنة لما مر وعامة لأنها أعم من سائر الممكنات ومن سائر الموجهات . قوله ((فلا تكون جهة)) أي وذلك لأن كلامهم في هذه الموجهات خاص بالمستعملة فجعلتها منحصرة في الوجوب والجواز والقضية الموجهة بالنسبة المستحيلة ليست مستعملة . قوله ((قلنا الامتناع حيثنذ)) أي على تفسير البائل للقضية وما فسر بها

في القضية انما تعتبر في النسبة المصرح بها في تلك القضية وهي في السالبة السلب والنفي فيجب أن ترجع الجهة الى نفس النفي ونفي التحيز عنه تعالى ليس بممتنع بل هو واجب فجهة تلك القضية انما هي الوجوب لا الامتناع فهي على الوجه المتقدم كاذبة وانما تصدق اذا قلنا ليس الباري جلا وعلا بمتحيز بالضرورة أي الوجوب ونكت بقوله مقتضاه على صاحب الصغرى اذ جعل

به وان كان مطابقا للواقع لكن ليس هذا مدلول القضية كما ينه (ش) بقوله والجهة الخ . قوله (فيجب أن ترجع الجهة) أي وهي الامتناع في المثال المذكور . وقوله إلى نفس النفي أي وهو السلب الذي في القضية وامتناع السلب اثبات واذا امتنع سلب التحيز ثبت التحيز وهو محال في حقه تعالى فالقضية المذكورة كاذبة لأنها تقتضي أن سلب التحيز يمتنع أي مستحيل واذا استحال سلب التحيز ثبت التحيز وهو خلاف الواقع كما أشار اليه (ش) بقوله ونفي التحيز الخ . قوله (انما هو الوجوب الخ) هذا هو وجه كذب هذه القضية قدمه على الحكم عليها بالكذب فهي علة مقدمة على المعلول قال الهلالي في شرح القادرية ثم الجهة التي جعلها الحاكم بالنسبة دالة على المادة تارة توافق المادة التي في نفس الامر فتكون القضية صادقة نحو كل إنسان حيوان بالضرورة وكل جرم متحرك بالامكان الخاص وتارة تخالفها لأن دلالتها عليها وضعية يصح تخلفها فتكون كاذبة كما اذا جعلت الضرورة جهة للمثال الثاني والامكان الخاص جهة للمثال الاول وبهذا يرد ما يقال اذا كانت الجهة دالة على المادة وهي الكيفية التي في نفس الامر فنحو كل إنسان حيوان بالامكان الخاص لا يكون موجهة لأنها ليست دالة على ما في نفس الامر بل على خلافه اه . قوله (ونكت بقوله الخ) وذلك لأن (مس) قال اعلم أن الحكم العقلي ينحصر في ثلاثة أقسام الوجوب الخ وقال في المقدمات وأقسامه ثلاثة الوجوب الخ فظااهره أن الأقسام الثلاثة للحكم نفسه وليس كذلك لأنها ليست جزئيات للحكم فيكون من تقسيم الكل بالياء إلى جزئياته ولا أجزاء فيكون من تقسيم الكل بدون ياء إلى أجزائه بل هي أقسام لصفة متعلق الحكم أي المحكوم به والمحكوم عليه والنسبة لأن هذه الثلاثة تارة تتصف بالوجوب نحو الله قادر وتارة بالاستحالة نحو شريك الباري موجود وتارة بالجواز نحو الممكن موجود وأجيب عنه بأجوبة منها أن كلامه على تقدير مضاف أي ينحصر صفة متعلقة في ثلاثة أقسام فيكون من انحصار الكل في جزئياته لأن صفة المتعلق أمر كلي تحته تلك الأقسام وهذا هو مراد (ظم) بقوله مقتضاه وأصل البحث والجواب (لسي) نفسه في شرح المقدمات

الأقسام الثلاثة أقساماً للحكم العقلي نفسه ((بالحصر تماز)) أى تتميز وتفسر فى أربعة أقطار بعد هذا التقسيم المفيد للحصر عقلاً ((وهى الوجوب)) الذاتى ((والاستحالة)) الذاتية ((والجواز)) الذاتى ولم يقيد الثلاثة بالذاتى لأنها عند الإطلاق لا تنصرف إلا إليه ((فواجب)) لذاته

فانه قال لا بد من حذف مضاف فى هذا الكلام تقديره اثبات الوجوب واثبات الاستحالة واثبات الجواز ولك أن تحذف المضاف فى لفظ أقسامه ويكون التقدير أقسام متعلقة وإنما احتجنا إلى هذا الحذف لأن الحكم العقلي ليس نفس هذه الثلاثة المذكورة فلا تكون أقساماً له لأن من شرط القسمة صدق المقسوم على كل واحد من أقسامه ولا يصدق على واحد من الثلاثة اسم الحكم وإنما يصدق عليها أنها محكوم بها اه قال (جس) وفيه أن هذا التقدير يبطل الحصر لخروج المحكوم به عن هذه الأقسام فى كثير من القضايا كالله قديم مع ما فيه من التعبير بالأعم الذى هو المتعلق عن الأخص وهو المحكوم به بلا قرينة اه ويحجب عن الأول بأن المراد بالوجوب أعم من أن يعبر عنه بذلك العنوان كقولنا القدم لله واجب أو بما اتصف به كقولنا الله قديم فإن القدم متصف بالوجوب وكذا يقال فى الاستحالة والجواز فهذه الثلاثة وإن لم يتعين فى الحكم العقلي كونها محكوماً بها فى ظاهر التركيب لكن لا بد منها فى نفس الأمر كما أشار له (ش) فيأمر بقوله لأن الوجوب تارة يكون محمولاً فى القضية وتارة يكون جهة نسبتها وعن الثانى بأن المراد بالمتعلق المحمول وهو المحكوم به فى القضية أو جهة نسبتها كما مر وأما المحكوم عليه فلا جله أو أوتى بالمحكوم به المتصف بالوجوب مثلاً والنسبة المتصفة بذلك فى نفس الأمر وقد علم عند المناطق أن الموضوع والمحمول مختلفان فى المفهوم متحدان فى المصدوق فعبارة (ش) مع اختصارها كافية فى دفع الأمرين معاً فله دره ما أدق نظره وهناك أجوبة أخرى عن عبارة (سى) لاحاجة إلى الإطالة بها انظرها فى (جس) إن شئت قال (ظم) ((بالحصر تماز)) وجه الحصر فى الثلاثة أن كل ما يحكم به العقل إما أن يقبل الثبوت فقط وهو الواجب أو النفي فقط وهو المستحيل أو يقبلهما معاً وهو الجائز قول (ظم) ((وهى الوجوب الخ)) الوجوب هو عدم قبول الانتفاء والاستحالة عدم قبول الثبوت والجائز قبولهما معاً على سبيل التناوب لا على سبيل الاجتماع أو تقول الوجوب هو امتناع قبول الانتفاء والاستحالة امتناع الثبوت وهو الموافق لقول بعضهم أن الوجوب وما معه اعتبارات عقلية وبه يندفع ما قرره بعضهم أن الوجوب والاستحالة أمران سلبيان والجائز أمر اعتبارى أخذاً بظاهر قولهم عدم كذا فى الأولين وقبول كذا فى الأخير

وعرفه دون الوجوب المتقدم له لأنه مشتق من الوجوب والمشتق يتضمن المشتق منه وزيادة فهو أخص ومعرفة الأخص تستلزم معرفة الأعم دون العكس وكذا يقال في تعريف المحال والجائز دون الاستحالة والجواز المتقدمين في عد الأقسام وواجب مبتدأ سوغ الابتداء به وهو نكرة قصد الحقيقة من حيث هي كقولك رجل خير من امرأة قالوا يجب الذاتي (مالي يقبل) في العقل الذاتي اسم مصدر بمعنى الانتفاء والمراد أنه لا يقبل في العقل الانتفاء في الخارج (بمحال)

وقدم الوجوب لشرفه وأعقبه بالاستحالة لأنها ضده والاضد أقرب خطورا بالبال عند ذكر ضده وآخر الجواز لأنه لم يبق له مرتبة إلا التأخير وأيضاً هو شبيه بالمركب وما قبله شبيه بالبسيط والمركب متأخر عنه ثم إن الوجوب بالمعنى المذكور هو المراد في علم التوحيد متى أطلق الا في نحو قولهم يجب على كل مكاف أن يعرف الله الخ فهو بالمعنى المشهور وهو ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه ففرق بين أن يقال يجب لله كذا ويجب على المكاف كذا . قوله (وعرفه دون الوجوب الخ) أصل هذا الكلام لسي في شرح صغرى الصغرى وتبعه عليه جماعة وإيضاحه أن المشتق منه جزء من المشتق فمفهوم الواجب ذات ثبت لها الوجوب ومعرفة المركب تتضمن معرفة جميع أجزائه فمن عرف الواجب عرف الوجوب والذات التي ثبت لها و(ح) لا يخفى عليك أن المركب أخص من جزئه وجزؤه أعم منه لأنه يوجد مع المركب ويوجد منفردا بخلاف المركب فلا وجود له دون أجزائه وإذا وجدت ماهيته وجد الجزء في ضمنه هذا هو الغالب ولذا أطلقوا أن الجزء أعم من المركب إلا أن الجزء هنا وهو المشتق منه وصف اعتبارى لا وجود له بدون الوجوب الذى هو المشتق فلا يوجد وجوب بدون واجب ويجتمعان في شيء ثبت له الوجوب مثلاً اجتماع الصفة مع الموصوف وهذا كاف في صورة اجتماعهما فسقط ما قيل أنه لا يوجد فرد يصدق عليه وجوب وواجب لأن الأول معنى والثاني ذات لا نأقول يكفي في صورة الاجتماع وجود تلك الذات متصفة بذلك المعنى ولا علينا في عدم صدق أحد اللفظين مع الآخر على شيء واحد . قوله (فالواجب الذاتي الخ) هو قسمان ذاتي مطلق كذات الله تعالى سمي ذاتياً لأنه واجب لذاته أى وجوبه ليس بالنظر لغيره ومطلقاً لأن وجوبه غير مقيد بشيء والذاتى المقيد كتحييز الجرم سمي ذاتياً لأمر ومقيداً لأن وجوبه مقيد بدوام الجرم وقدر (ش) لفظة ما إشارة إلى أن الخبر محذوف وهو ما الموصولة قال في التسهيل قد يحذف ما علم من موصول غير الألف واللام اه . ونهى واقعة على شيء مصدوقه الحكم به وعليه والنسبة . قوله (في العقل الخ) قال الغنيمي في حواشي

أى بكل نظر واعتبار أحترز به من الواجب العرضى وهو الممكن الذى تعلق علم الله تعالى بوقوعه كثواب المطيع وعقاب الكافر فانه يقبل النقي باعتبار دون اعتبار لانه ان نظر اليه فى حد ذاته فهو يقبل العدم فيكون جائزا وان نظر اليه من حيث تعلق علم الله تعالى بوقوعه فلا يقبل العدم فيكون واجبا فهو فى نفسه جائز وبالنظر الى خارج عن ذاته واجب فمن سمي بالواجب العرضى فأخرجه الناظم بقوله بحال (وما أبى) أى منع بكل اعتبار (الثبوت) خارجا (عقلا) أى فى العقل يعلق بقوله أبى (المحال) لذاته والمحال مبتدا مؤخر وما خبر مقدم لأن المحال هو المعروف فهو المحدث عنه والمحكوم عليه فكان هو المبتدا وان استوى الجزآن عرفا لوجود البيان

الصغرى الأولى حذفه لأن الواجب واجب والمستحيل مستحيل والممكن ممكن فى نفس الأمر وجد عقل أم لا وإذا قال فى المواقف والمقاصد الواجب ما لا يمكن عنده اه وتبعه على ذلك بعضهم الا أن الغنىمى لم يجزم بذلك بل قال أقول ذلك مع الوجل وتأمل فيه ليظهر لك ما فيه قال بعض المحققين ولك دفعه بأن المعروف الواجب العقلى وكذا ما بعده فلا بد من اعتبار العقل فى التعريف فالمقصود تعريفها من حيث ادراك العقل لا من حيث صفتها الواقعية مجردة عن ادراك العقل وأما تعريف صاحب المواقف وصاحب المقاصد باعتبار الوجوب الواقعى أو يقال القيد ملحوظ فيه أيضا . قوله (فى الخارج) أى وأما فى الذهن فقد يصدق العقل بنفيه و(ح) فقول (ظم) لا يقبل النقي أى نفي أفراده لا الأمر الكلى لأن الأمر الكلى لا وجود له الا فى الذهن وما وجد فى الذهن ممكن والممكن قد يصدق العقل بعدمه ودخل فى تعريف الواجب صفات السلوب لأن العقل وان صدق بأنها أمور علمية لا يصدق باتفائها بحيث يثبت نقيضها . قوله (كثواب الخ) وكذا وجود زيد فى الوقت الذى علم الله وجوده فيه وانما مثل بما ذكر لقصد الرد على المعتزلة حيث جعلوا ذلك من الواجب الذاتى . وقوله (فمن سمي الخ) أى لأن وجوبه ليس لذاته بل بالنظر لتعلق علم الله بوقوعه : قوله (المحال لذاته الخ) هو أيضا قسمان مطلق كالشريك سمي ذاتيا لاستحالة لذاته لا بالنظر لغيره ومطلقا لأن استحالة غير مقيدة بشئ والمقيد كعدم التحيز للجرم سمي ذاتيا لماسر ومقيدا لأن استحالة مقيدة بوجود الجرم قوله (لوجود البيان) أى ما بين المبتدا من الخبر وقدينه (ش) هنا قال فى الألفية

والأصل فى الاخبار أن تؤخر الى قوله عادى بيان . قوله (الثبوت خارجا) أى وأما ذهنا فيصدق بوجوده لأجل أن يحكم عليه حكما مطابقا وشمل الثبوت ما اذا كان المستحيل ذاتا كشرىك البارى

كما ذكرنا وتقدير الكلام والمحال لذاته ما منع عقلا بكل اعتبار الثبوت خارجا وتولنا بكل اعتبار نظير قوله في حد الواجب بحال فكأنه حذفه هنا لاثبات نظيره ثم وهو احتراز من المحال العرضي وهو الممكن الذي استحال لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه كإيمان أبوي جهل وطب فانه ممتنع الثبوت باعتبار دون اعتبار اذ هو بالنظر الى ذاته لا يمتنع ثبوته فيكون ممكنا وبالنظر لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه يمتنع ثبوته فيكون محالا فلما استحال بالنظر الى خارج عن ذاته سمي محالا عرضيا ولا يخرج المحال العرضي بقوله عقلا خلافا لش لأن العقل اذا لاحظ ما عرض له من تعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه كان محالا في العقل قطعا وبني ش على ما قال أن الناظم حذف عقلا من تعريف الواجب لذكره فيما بعده من تعريف المحال وتقديره في تعريف الواجب يخرج الواجب العرضي ونحن نبينك على أن الواجب العرضي خارج بقوله بحال وأن الناظم حذف نظيره من تعريف المحال لدلالة ما في تعريف الواجب عليه فالذي في كلامه الحذف من الثاني لدلالة الأول لا العكس الذي توهمه الشارح والله الهادي (وجائزا) لذاته مفعول أول لسم (ما قبل) في العقل (الأمرين) الثبوت والانتفاء في الخارج وما في محل نصب على نزع الخافض وهي مفعول ثان لقوله (سم) بمعنى علم أي عرف والتقدير سم جائزا أي عرفه بما قبل الأمرين هكذا أعربه الشارح وهو أحسن مما استظهره سيدي جسوس من العكس في المفعولين فتكون ما المفعول الأول وجائزا الثاني أي علم ما قبل الأمرين بالجائز لأنه وإن أمكن لكن المقصود

أوصفة وجودية كالعجز على القول بأنه وصف وجودي يضاد القدرة أو حالا ككون الباري تعالى جرماعلى القول بثبوت الأحوال . قوله (وقولنا بكل نظر الخ) قد اختار شيخنا المحشى في كلام (ظم) تقريرا آخر ثالثا وحاصله مع إيضاح أن الواجب العرضي خرج بقوله بحال والمحال العرضي خرج بقوله عقلا لأن الأصل في الحكم المنسوب للعقل أن يكون على جهة الاستقلال كافي المحال الذاتي وأما العرضي فلا يستقل بنفسه بل يستعين في تقيده بالأخبار الدالة على عدم وقوعه فالمقصود من العبارتين شي واحد وهو مطلق الاحتراز إلا أن (ظم) تفنن في التعبير فلو عبر في الموضعين بقوله بحال كما هو الأصل عند (ش) أو بقوله عقلا كما هو الأصل عند (م) لكفاه ذلك فكلام (ظم) لا يحتاج الى تقدير في الموضعين خلافا للشارحين اه وهو حسن مناسب لدقة فهم (ظم) رحم الله الجميع قال (ظم) (وجاز ما قبل الأمرين سم) الجائز مرادف للممكن عند المتكلمين وأما المناطقة فالممكن عندهم قسمان خاص وهو مرادف للجائز وعام وهو ما يمتنع وقوعه فيعم الواجب والجائز

بالتعريف هو الجائز كأخويه فهو المحدث عنه فكان هو المفعول الأول ثم الجائز لذاته ثلاثة أقسام الأول المقطوع بوجوده كاتصاف الجرم بخصوص اليباض أو السكون أو الحركة كالفلك وكالبعث والثواب والعقاب وكفر أبوى جهل ولهب وهو من الواجب العرضي الذي علمنا تعاق مشيئة الله تعالى وعلمه بوقوعه دون عدمه الثاني المقطوع بعدمه كإيمان أبوى جهل ولهب ودخول الكافر الجنة وهو المستحيل العرضي الذي علمنا تعاق المشيئة بعدمه دون وقوعه الثالث المحتمل للوجود والعدم وهو الذي لم نطلع على مشيئة الله تعالى فيه كقبول الطاعات منا وفوزنا بحسن الخاتمة وسلامتنا من عذاب الآخرة وهذا القسم أيضاً إما واجب عرضي أو محال عرضي لأن مشيئة الله تعالى وعلمه إما أن يتعلقا بوقوعه فإيجاب أو بعدم وقوعه فمحال ولهذا أدخلنا من

العقليين ولا يخرج عنه إلا المستحيل العقلي - قوله (لذاته الخ) هو إيهان الواقع لا للاحتراز لأنه ليس عندنا جائز عقلي عرضي وإذا لم يأت ظم بما يخرج به كما فعل في أخويه نعم الذاتي ينقسم إلى أقسام ثلاثة كما يأتي وأثبت به بض شراح المقدمات ومثل له بدخول الصحابة الجنة وفيه أن هذا من قبيل الجائز الذاتي الواجب العرضي كاثابة المطيع ثم أن هذه التعاريف رسوم لا حدود بالذاتيات لأن كون الواجب لا يقبل النقي خارج عن حقيقته ونحوه يقال في أخويه - قوله (ثلاثة أقسام الخ) زاد بعضهم قسمين الأول جائز مشكوك فيه كقبول الطاعة منا الثاني جائز جوزها للشرع كسائر المباحات اهـ وقد يقال إن الرابع داخل عندنا في الثالث وأما الخامس فخارج عن الموضوع لأن كلامنا في الجائز العقلي لا الشرعي - قوله (كاتصاف الجرم الخ) الجرم بالكسر ما حل في فراغ سواء كان جسماً وهو ما تركب من جوهرين فردين فأكثر أو كان جوهرًا فردًا وهو الجزء الذي لا يتجزأ فهو أعم من الجسم والجوهر كما أشار إليه من قال

الجرم ما عمر ذاتاً من هوى مركباً ولم يكن كل سوى
وهو أعم من جوهر وجسم والجسم ما ركب قل بعلم
من جوهرين فعلاً وجوهر بغير تركيب كذا يفسر

ثم إن لفظ الجرم من الكلمات المثلثة قال الشيخ حسن قويدر في منظومته

قبيلة قطع وكسب جرم ذنب وجز مثل ذا والجرم
الجسم والصوت وأما الجرم ففسرته العلماء بالوزر

فذكر أن المفتوح يطلق على معان خمسة قبيلة من قبائل الين والقطع يقال جرم الشيء يجرمه قطعه

التبعية في قولنا في القسمين الأولين من الواجب العرضي ومن المستحيل العرضي (الضروري) نسبة إلى الضرر والمعروف التعبير بالضروري نسبة إلى الضرورة ولما كان الضرر والضرورة بمعنى لم يبال بالعدول عن المعهود وقول سيدي جسوس لفظ الضروري عندهم اسم جنس يتكرر ويعرف بال لا علم حتى يكون لقباً ويمتنع تغييره وخفف ياء النسب ضرورة وكذا في قوله (والنظري كل) من الأقسام الثلاثة (قسم) فتصير ستة حاصلة من ثلاثة أقسام متعلق الحكم العقلي في اثنين الضروري والنظري والمراد بالضروري ما لا يفتقر العقل في حصوله له إلى الاكتساب بالتأمل والنظر وبالنظر ما يفتقر إلى ذلك قال في السلم والنظري ما احتاج للتأمل وعكسه هو الضروري الجلي

والنظر الفكر المؤدى إلى علم أو ظن ولا بد من التمثيل للأقسام الستة مثال الواجب

والكسب يقال فلان جريمة أهله أي كاسبهم ومنه قوله تعالى (ولا يجرمكم شأن قوم) والذنب ويجوز في هذا الضم ومصدر جرم الشاة إذا جزها والمكسور يطلق على الجسم والصوت والمضموم على الذنب أيضاً قال ظم (الضروري والنظري كل قسم) أعلم أن الضرورية من صفات العلم أي الإدراك قسمية الأمر الذي لا يدرك في العقل عدمه مثلاً من غير احتياج لنظر بالضروري وهو النسبة أو المحكوم به أو عليه من تسمية الشيء باسم متعلقه بكسر اللام وهو العلم وكذا النظرية من صفات العلم قسمية الأمر المذكور نظرياً من تسمية الشيء باسم متعلقه . قوله (إلى الاكتساب بالتأمل الخ) أي وان توقف على حدس أي تخمين أو تجربة فالحسنيات والتجريات من جملة الضروري والحاصل أن الضروري يقال في مقابلة النظري فيفسر بما لا يحتاج إلى نظر فيشمل الحسنيات والتجريات وقد يقال في مقابلة الاكتساب فيفسر بما لا يتوقف على شيء أصلاً فيكون قاصراً على الأوليات والأول هو المراد هنا ولو قال (ش) ما لا يتوقف على نظر لكان أحسن وأخصر والبدیهی يطلق على الضروري بالمعنى الأول ويطلق على الضروري بالمعنى الثاني . قوله (والنظر الفكر الخ) بهذا فسر الملاوي التأمل في البيت المذكور فقال يعني إلى الفكر والنظر قال الضبان وعطف النظر على الفكر من عطف المرادف وقال عند قول السلم نتائج الفكر مانصه وفي حاشية اللقاني على المحل عن السيد أن الفكر يطلق على معان ثلاث الأولى حركة النفس في المعقولات ويقابله التخيل وهو حركاتها في المحسوسات الثانية حركاتها من المطلب الذي تتردد في ثبوته كحدوث العالم إلى مبادئه كتغيره ومن مبادئه إليه جازمة به وهذا

الضروري التحيز للجرم وهو أخذه قدر ذاته من الفراغ وكون الواحد نصف الاثنين ومثال الواجب النظري ثبوت القدم لمولانا جل وعلا وكون الواحد ربع عشر الأربعين ومثال المستحيل الضروري اجتماع يياض الجسم وسواده في آن واحد واجتماع قيام الشخص وقعوده

هو المحتاج الى المنطق الثالث الحركة الاولى من هاتين الحركتين وحدها وهذا هو الفكر المقابل للحدس الذي هو عكسه لأنه الانتقال من المبادئ الى المطالب اه وفي العبادى ما يفيد أن الفكر يطلق على الحركة الثانية وحدها اه الخ ويأتى ان شاء الله تعالى تنمة لهذا عند قول (ظم) يمكن من نظر . قوله (الى علم) أى اذا كانت المقدمتان يقينيتين أو الى ظن إن كانتا ظنيتين أو احدهما . قوله (كالتحيز للجرم) أى ثبوت التحيز له وأما ادراك هذا الثبوت فليس بواجب بل هو جائز لما علمت أن الحكم دائماً متصفاً بالجواز وتقدم أن المراد بالجرم ما حل في فراغ سواء كان جسماً أو جرهما فرداً فالتحيز أى الحلول في حيز لا يختص بالجسم بل يكون للجوهر الفرد أيضاً وذلك لأن الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شئ سواء كان ممتداً كالجسم أو غير ممتد كالجزء الذى لا يتجزأ وهذا الجزء عدم محض يخطر بالبال وليس بموجود ومثله تقريباً بالهباء الذى يرى داخلاً وخارجاً من الكوة المقابلة للشمس فهو متحيز وإن كان غير ممكن اذ يعتبر في الممكن الامتداد فالمكان أخص من الحيز عندهم لأن المكان هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شئ ممتد وليس المراد به ما استقر عليه الجسم من الأرض وأما الحيز فهو الفراغ كما مر و مترادفان عند الحكماء لأنهم نقوا وجود الجوهر الفرد فالشغل للفراغ عندهم لا يكون الامتداد اه . وقوله (الفراغ المتوهم) أى المتوهم ثبوته مع أنه لا فراغ لأن الكون معمور بالهواء وهذا على مذهب الحكماء القائلين أن القضاء معمور بالهواء وجمهور أهل السنة لا يقولون بذلك . قوله (وهو أخذ الخ) هذا تفسير للتحيز ويقهمنه تفسير الحيز وهو الفراغ الذى يشغله شاغل ثم تفسير (ش) ظاهر في مذهب أهل السنة وأما عند الحكماء فيفسر بموافقة الغير وهو الهواء عن الفراغ والأخذ المذكور لازم له فإن قلت كيف يكون التحيز للجرم واجباً وهو مسبوق بعدم ويلحقه عدم قلت أجيب بأن المراد أنه واجب عند وجود الجرم ولذا سمي واجباً مقيداً قوله (ثبوت عدم الخ) أى لأن العقل إنما يدرك عدم قبوله للاتفاء اذا عرف ما يترتب على ثبوت الحدوث له تعالى من الدور والتسلسل وسيقول ظم لولم يكن القدم وصفه الخ . قوله (وهو كون الواحد الخ) إيضاحه أنه اذا قيل لك فلان اشترى سلعة بربع عشر الأربعين

وصعوده وهبوطه في آن واحد ومثال النظرى كون الذات العلية جرماً أوحادثة أو محلاً للحادث
أولها نظير ومثيل تعالى الله عن ذلك ومثال الجائز الضرورى كاتصاف جرم بالياض دائماً
والنظرى كتعذيب المطيع الذى لم يعص الله قط فإن العقل قد ينكر هذا ابتداءً ويحيله على الله
لاعتقاده أنه ظلم كما اعتقده المعتزلة فإذا علم أنه تعالى الغنى على الإطلاق لا تنفع له فى طاعة
ولامضرة عليه فى معصية ولا يستحق أحد عليه شيئاً وأن الكل ملكه ولا حرج عليه لأحد
كيفما تصرف وصنع علم حينئذ أن ذلك جائز وأنه لا ظلم فيه وأن إثابة المطيع إنما هى محض
تفضل واحسان منه جلا وعلا كما أن تعذيب العاصى عدل منه تعالى وأعلم أن الحركة والسكون

بجزمنا بأنه اشتراها بدرهم واحد ليس بضرورى بل لا بد من الاختيار بأن تقول أقل عدله ربع
أربعة وربعها واحد وهذه المقدمة أى كون الواحد ربع الأربعة ضرورية لكن لا تكفى فى معرفة
ما اشترى به حتى نعرف أن الأربعة عشر الأربعين وهذه المعرفة بهذه المقدمة ليست ضرورية
إلا أنها تنتهى إلى الضرورة فأنك إذا قسمت الأربعين على عشرة خرج فى كل نصيب أربعة
ولاشك أن هذا النصيب واحد من العشرة فهو عشرها فثبت أن الأربعة عشر الأربعين فإذا
ضمت هذه المقدمة إلى المقدمة الأولى حصل لك العلم بأن المشتري به درهم واحد . قوله
(كتعذيب المطيع الخ) أى فلا مانع عقلاً من تعذيبه ولو فى مقابلة الطاعة وإثابة العاصى
ولو فى مقابلة العصيان فلو جعل سبحانه الكفر علامة على دخول الجنة والإيمان علامة على
دخول النار ما كان لأحد عليه سبيل وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة ولكنه تعالى
عليم حكيم لا يضيع الأشياء فى غير محلها فجعل تعالى بفضله وحكمته الإيمان والطاعة علامة على
دخول الجنة والكفر والمعاصى علامة على دخول النار ولو عكس لصح إذ لا يترتب عليه محال
عقلى قال الامام الحوضى

لو رحم العاصى وعذب المطيع أورحم الكل أو عذب الجميع
لكان مافعله من ذا ممكناً وكان حكمه جميلاً حسناً

ولا ينافى هذا ما ورد من القطع بعدم وقوع ذلك لأن الكلام فى الجواز العقلى لا الوقوع ولذا
أجمعوا على أن الله تعالى لا يغفر أن يشرك به لنص القرآن ثم اختلفوا هل يجوز الغفران عقلاً
وهو مذهب أهل السنة أو لا يجوز وهو مذهب المعتزلة بناء على التحسين العقلى . قوله (وأنه
لا ظلم فيه الخ) قال السيوطى الظالم من يتصرف فى ملك غيره بغير إذنه والله تعالى هو المالك المطلق

للجزم يتضمنان أمثلة الضرورى من الأقسام الثلاثة فالواجب اتصاف الجرم بأحدهما لا بعينه والمستحيل خلوه عنهما أو ثبوتهما فى آن واحد والجائز اتصافه بخصوص الحركة كالأفلاك والسكون كالجبال ثم معرفة الأقسام الثلاثة وتأسيس القلب بأمثلتها حتى لا يحتاج الفكر فى استحضارها الى كلفة متعين على كل عاقل يريد أن يفوز بمعرفة الله تعالى ورسله عليهم الصلاة والسلام بل ذهب جماعة كالباقلانى وامام الحرمين فى قوله القديم الى أن ليس العقل الا علوما ضرورية بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات فمن خلا عن معرفتها جملة أى عن معرفة جميع ماصدقاتها فليس بعاقل ثم تقسيم العلم الى ضرورى ونظرى انما هو بحسب مجرى

يتصرف فى ملكه كيف شاء اه فالظلم (ح) هو التصرف فى ملك الغير بغير إذنه. قوله (يتضمنان الخ) وأما أمثلة النظرى فلأن كل واحد مما ذكر من ثبوت أحدهما لا بعينه أو ثبوت أحدهما بعينه أو تقيهما فهو ضرورى . قوله (فالواجب اتصاف الخ) انما كان ذلك واجبا لأن ثبوتهما معا أو تقيهما معا محال لأن الأول يؤدى الى اجتماع الضدين المؤدى الى اجتماع النقيضين وهو محال والثانى يؤدى لتعرى الجرم عن الحركة والسكون وهو محال أيضا. قوله (ثم معرفة الخ) المراد بمعرفة هذه الأقسام معرفتها من حيث جزئياتها كثبوت أحدهما لا بعينه وتقيهما وثبوت أحدهما بالخصوص لا من حيث حدودها ومعرفة ماهو ضرورى وما هو نظرى ولا معرفة الضروريات كلها وعمم (ش) ومراده الضرورية لأنها أصل النظر وأما النظرية فتوقف على النظر وقد أخطأ فيها كثير من العقلاء قوله (متعين الخ) وذلك لأن تصور مفاهيم هذه الأقسام الثلاثة من مبادئ علم الكلام قالشروع فيه يتوقف على تصورهما لأن صاحب علم الكلام تارة يثبتها وتارة ينفيها فإذا كان الشارع فى هذا الفن غير متصور لها لم يعلم ما أثبت ولا مأنى ولهذا جمعها (ظم) مقدمة. قوله (بل ذهب الخ) قال (سى) بل قال امام الحرمين وجماعة أن معرفة هذه الأقسام الثلاثة هى نفس العقل فمن لم يعرف معانيها فليس بعاقل اه قال (د) قيل المراد بالمعرفة فى كلامه التصورية له تصور مفاهيم تلك الأقسام والمراد بالعقل أصله لا العقل الكامل لأن من عنده أصل العقل يعرف أن هناك أمورا لا تقبل العدم ككون الواحد نصف الاثنين وأمورا لا تقبل الثبوت ككون الجرم ليس بمتحرك ولا ساكن وأمورا تقبل الأمرين ككون الجرم متحركا فقط أو ساكنا فقط ومن لم يعرف ذلك فليس بعاقل بل مجنون وهذا القيل هو المتبادر من الشارح.

العادة والافيحوز باجماع أن يجعل الله تعالى العلوم كلها ضرورية بأن يخلقها في الذهن بلا تأمل واختلافوا هل يصح أن تكون كلها نظرية للعقل بناء على أنه قوة مهيئة صاحبها للعلم واضداده كالظن والشك والوهم أولا يصح ذلك بناء على أن العقل علوم ضرورية أو ملزوم لها فلا يصح خلوه عن جميعها قال في شرح صغرى الصغرى والظاهر صحة خلوه عن جميعها فلا يكون علوما ضرورية ولا مازوما لها لوجود السمنية المنكرين للعلم الضروري والنظرى الا ما طريقه الحس والسوفسطائية

وارتضاه جماعة وعلى هذا التقرير يتجه الاضراب في قوله بل ذهب الخ لأنه لما ذكر أولا أن معرفة تلك الأقسام الثلاثة بما هو ضرورى على كل عاقل يفهم منه أن تلك المعرفة ليست نفس العقل فأضرب عن ذلك ونقل عن امام الحرمين أنها نفسه وقبل المراد بالمعرفة التصديقية أى التصديق ببعض الضرورى من تلك الأقسام لا تصور مفاهيمها ولا التصديق بالنظر منها ولا بكل الضروريات من الواجبات والجزائز والمستحيلات واستدل لذلك بدليل السيد المذكور في المطولات والحق أن العقل نور روحانى تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية وليس من فيل العلوم اه الخ وأصل هذا القول للباقلانى وتبعه عليه امام الحرمين فى الارشاد ورجع عنه فى البرهان واعترضه ولذا قال (ش) فى قوله القديم وانظر دليل السيد فى حاشية شيخنا ان شئت . قوله (والافيحوز الخ) أى على سبيل خرق العادة كما وقع لبعض الاولياء قوله (بناء على أنه قوة الخ) هذا هو الحق كما مر ويأتى (لش) عن (ق) عند قول (ظم) بشرط العقل . قوله (علوم ضرورية أو ملزوم لها الخ) القول الاول للباقلانى وتبعه امام الحرمين فى الارشاد والثانى قوله فى البرهان الذى رجع اليه كما مر قوله فلا يصح خلوه الخ أما على الاول بالجمع بين وجود العقل وبين نفي كل علم ضرورى جمع بين متافيين وأما على الثانى فلأن الملزوم لا يوجد بدون لازمه . قوله (لوجود السمنية الخ) بضم السين وفتح الميم بحفة فرقة تعبد الأصنام وتقول بتناسخ الأرواح تنكر حصول العلم بالاخبار قيل نسبة الى مسمانات بلدة من الهند على غير قياس قاله فى المصباح والسفسطائية نسبة الى سوفسطا ومعتاه بلغتهم علم الغلط والحكمة المموهة قيل ان سوف عندهم هو الحكمة وسطا هو الغلط والتليس . قوله (عن مى والظاهر الخ) عبر فى شرح مختصرة فى المنطق بالأصح قال ويصح أن يخلق الله تعالى العقل ولا يخفى له شيئا من العلوم على أصح القولين كما فعل بالسفسطائية ويقرب منهم السمنية اه على أن اسم التفضيل فى كلامه ليس على بابيه وإنما قال ويقرب منهم الخ لأن السفسطائية

المنكرين لجميع العلوم ، لو ما طريقه الحس وهم من العقلاء اه وفيه نظر اذ لا يلزم من انكارهم العلم انتفاء عنهم بل انكارهم الضروريات مكابرة وعناد فالسفسطائية بعد انكارهم العلم يتشعبون الى فرق فمنهم اللاادريه يقولون ليس لنا علم فيتناقض بل شك فتحنش اكون وشا اكون في انا شا اكون وهم جرا ومنهم العنادية يجزمون بأن لا موجود أصلا وانما حقائق الأشياء أوهام وخيالات باطلة ومنهم العندية يقولون حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات فان اعتقدنا الشيء جوهرًا فجوهرًا أو عرضًا فعرض أو قديمًا فقديم أو حادثًا فحادث وليس في نفس الأمر شيء بحق بل مذهب كل طائفة

يشكون في كل شيء حتى في الضروريات وأما السمنية فيقرون ببعض الجزم وهو ما طريقه الحس . قوله (وهم من العقلاء) زاد (سى) بدليل تعرض الأئمة لبدعهم والتحيل في مناظرتهم قوله (وفيه نظر الخ) هذا النظر انما هو في قوله لوجود السمنية الخ لا فيما استظهره من صحة خلوه عن جميعها قال شيخنا المحشى فكان من حق (سى) أن يستدل على صحة خلوه العقل عن جميع العلوم بالآبلة لأنه يوصف بالعقل مع عدم معرفته بالعلوم الضرورية اه وفيه نظر أيضا لأنه ليس خاليا عنها بالكلية إذ له منها ما يناسب حاله كالصبيان قال في المحصول الحكم التصديق هو الذى يمكن أن يكون أو لا يكون ولذا لا يوصف به الصبيان ويوصفون بالضرورى فان لطام الصبي لطمة ثم قيل له لم تضرب أنكرك ذلك اه وموضوع كلامنا الآبلة الذى معه ضرب من العقل وأما الذى لا عقل له فلا كلام عليه وقد تجرى في بعض الأحيان أمور على لسان بعض الآبلة تخفى على بعض العقلاء فالصواب في الاستدلال على بطلان قول الباقلانى أنه مخالف لظاهر النصوص والله أعلم . قوله (يتشعبون الخ) قال الامام في تلخيص المحصل ان قوما من الناس يظنون أن السفسطائية قوم لهم نخلة ومذهب ويتشعبون الى ثلاثة طوائف وذكر الفرق التى عند (ش) ثم قال والمحققون على أن السفسطة مشتقة من سوف سطا ومعناه الغلط والحكمة المموهة ولا يمكن أن يكون في العالم قوم ينحلون هذا المذهب بل كل غلط سفسطائى في موضع غلطه اه الخ نقله في شرح المقاصد . قوله (كأنهم نسبوا الى قولهم) لا أدري لأنهم اذا لم يكن عندهم إلا الشك فاذا سئلوا عن شيء قالوا لا أدري . قوله (ومنهم العنادية يجزمون الخ) الذى في تلخيص المحصل كما نقله السعد واليوسى في القانون أنهم يقولون مامن قضية بدئية أو نظرية إلا ولها معارضة ومقاومة بمثلها في القبول اه والجمع يمكن وسموا عنادية لأنهم معاندون كما يأتى . قوله (ومنهم العندية يقولون الخ) عبارة الامام الرازى

حق بالنسبة اليهم باطل بالنسبة لخصومهم هذه فرقم فانظر كيف سمي الأئمة الفرقة الثانية عنادية لفهمهم أنهم معاندون في انكار الموجودات وانظر كيف اعترفوا بالعلم حين جزموا بأن لا موجود فيكونون عالمين بذلك في زعمهم وإن كان هذا الجزم جهلا مركبا وكذا الفرقة الثالثة أقروا بعلم واحد وهو جزمهم بأن الحقائق راجعة إلى الاعتقادات فالحاصل أن الفرق الثلاث مكابرون ولذا قال الامام الرازي والعضد وغيرهما لا طرق لمناظرتهم الا أن يعذبوا بالنار ليعترفوا أو يحترقوا (أول واجب) شرعا (على من كلفا) أي الزم ما فيه كلفة من فعل أوترك وهو

في تلخيص المحصل وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليهم وباطل بالنسبة إلى خصمهم وقد يكون طرفا النقيض حقا بالنسبة إلى شخصين وليس في نفس الأمر شيء حق أه ولعالمهم نسبوا إلى عند لقولهم أن مذهب كل قوم حق عندهم باطل عند غيرهم ثم إن هذه الفرق الثلاثة مشتركون في أن العقل لا يصل إلى شيء يكون حقا في نفس الأمر لا ضروري ولا نظري فقد خرجوا عن طور العقلاء ولذا أنكر بعضهم أن تكون السفسطة مذهبها ينتحل كما مر . قوله (مكابرون الخ) قال في شرح المقاصد المحققون على أنه لا سبيل إلى البحث والمناظرة معهم لأنها لا فائدة المجهول بالمعلوم وهم لا يعترفون بمعلوم أصلا بل يصرون على إنكار الضروريات أيضا حتى الحسيات والبدهييات وفي الاشتغال بإثباتها التزام لمذهبهم وتحصيل لغرضهم من كون الحسيات والبدهييات غير حاصلة بالضرورة بل مفتقرة إلى الاكتساب اذ عندنا لا يتصور كون الضروري مجهولا لا يستفاد الا بالمعلوم أه وأصله للامام الرازي . قوله (ليعترفوا) أي بآل النار وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين الآلة وهو من العقليات فيسلون بطلان مذهبهم . وقوله (أو يحترقوا) أي وح تذهب قنتم وتضمحل شوكتهم قال أبو علي اليوسي والحق أن هؤلاء في حكم المجانين فحقهم أن يقتلوا حتى لا يفسدوا على العوام عقائدهم ولا يدخلوا عليهم الوسواس في دينهم أه قال ظم رحمه الله تعالى (أول واجب على من كلفا الخ) . قوله (شرعا) منصوب اما على الحالية أي حالة كون الوجوب شرعا لاعقليا أو على التمييز أي من جهة الشرع لا من جهة العقل أو مفعول مطلق أي وجوب شرعي لحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه أو على اسقاط الخافض أي بالشرع فلما أسقط الخافض ظهر نصبه لأنه كان في محل نصب بالعامل وهو هنا لفظ واجب وهو موقوف على السماع لكنه كثر في كلام المؤلفين حتى صار كأنه مقيس كما قاله الصبان وغيره والمراد بالشرع هنا بعثة أحد الرسل

البالغ العاقل في حال كونه ﴿ممكنا من نظر﴾ وهو كإمركز الفكر المؤدى الى علم أو ظن وان شئت

لا الأحكام الشرعية وزاد (ش) . قوله شرعا تبعا لسي للرد على الما زيدية والمعتزلة لكن معناه عند الأولين أنه لو لم يرد الشرع لأدرك العقل وجوب المعرفة لوضوحها بخلاف سائر الأحكام وعند المعتزلة مبنى على التحسين والتقيح العقليين فالأحكام كلها عندهم مستفادة وثابتة بالعقل والشرع مؤكده لكنهم خصوا هذا المحل باعتراض فقالوا لو لم يجب النظر عقلا للزم إخماد الرسل لأن الرسول اذا قال لامته أنا رسول الله اليكم وآية صدقي كذا فانظروا فيها قالوا لا ننظر حتى يجب علينا أن ترك غير الواجب جائز ولا يجب علينا ما لم يثبت الشرع لأنه لا وجوب إلا بشرع ولا يثبت الشرع ما لم ننظر لأن ثبوته نظري لا ضروري فلا يجد الرسول جوابا وأجيب بأن وجوب النظر لا يتوقف على العلم به بل على التمكن منه بدليل إجراء الله عاداته في خلقه بمبادرتهم بالنظر في عجائب الكائنات التي من أعظمها إرسال الرسل بمجرد تمكّنهم منه من غير توقفهم على علمهم بوجوبه عليهم وعلى إرخاء العنان وتسليم الملازمة فالإخماد لازم على أنه عقلي أيضا ولو توقف النظر على وجوبه لم تقم الرسل حجة ولم تشرع شريعة وهو باطل . قوله ﴿أى إلزام عافيه كاذبة الخ﴾ هذا قول الجمهور كما يأتي وقيل طلب ما فيه كلفة فعلى الأول يكون قاصرا على الوجوب والحرمة دون التدب والاباحة والكراهة إذ لا إلزام فيها وعلى الثانى يشمل ما عدا الاباحة إذ لا طلب فيها فليست تكليفا على القولين فان قلت قد أطلقوا على الأحكام الخمسة أنها تكليفية قلت أجيب بأنه من باب التغليب أو أنها لا تتعلق إلا بالمكلف كما صرحوا به فى أصول الفقه من أن أفعال الصبي ونحوه مهمة ولا يقال فيها مباحة لأن المباح هو الذى لا أثم فى فعله ولا فى تركه ولا يبنى الشئ إلا حيث يصح ثبوته أشار له البيجورى على الجوهرة ويأتى (ش) الخلاف فى الصبي هل هو مخاطب بفعل الطاعة ندبا . قوله ﴿هو البالغ العاقل الخ﴾ قال (د) هذا ظاهر فى الإنسان دون الجن والملائكة لأن الجن مكلفون من أصل الخلقة وأولهم إبليس وهو مكلف بسماع كلام الله تعالى ومن بعده كذلك أو بخلق علم ضرورى فيه أو بوصول دعوة رسول الانس اليه وأما الملائكة فاختلف فى تكليفهم وعلى القول به فهم مكلفون من أصل الخلقة بسماع كلام الله تعالى أو بخلق علم ضرورى فيهم أو بإرسال بعضهم الى بعض اهـ وقال البيجورى على الجوهرة ان الخلاف فى تكليف الملائكة انما هو فى غير المعرفة بالله تعالى وأما المعرفة فهى جبلية فيهم فليس فيهم من يجهل صفات الله

تعالى كما في الانس والجن قال تعالى (شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم) فلم يطلق كما أطلق في الملائكة اه وهذا هو الظاهر . قوله (وهو كما مر الفكر الخ) ظاهره أنهما مترادفان ونحوه للصبان كما مر وكلام السعد في شرح المقاصد يقتضي أن الفكر أعم لأنه قال وبالجمله هو بمنزلة الجنس للنظر على ما قال امام الحرمين ان الفكر قد يكون لطلب علم أو ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون كما كثر حديث النفس اه وقد يقال ان الغالب عندهم اطلاق الفكر على المعنى الاول وقال السعد أيضا في المقاصد اذا حاولنا تحصيل مطلوب فالتفكير يتحرك منه في معقولاتها طلبا لمباده وتعيينا ثم ترفع هاهنا ترتيبا وتأديا الى المطلوب فهنا حركتان وملاحظات وترتيب وإزالة للوابع وتوجه الى المطلوب وغاية للحركة وحقيقة النظر بمجموع الحركتين لكن قد يكتفى ببعض الاجزاء أو اللوازم فيفسر بالحركة الاولى أو الثانية أو ترتيب المعلومات للتأدي الى مجهول أو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول أو تجريد الذهن عن الغفلات أو تحديق العقل نحو المعقولات أو الفكر الذي يطلب به علم أو ظن ويراد بالفكر حركة النفس في المعاني فيخرج مالا يكون لطلب علم أو ظن كما كثر حديث النفس ويدخل ما يكون لطلب تصور أو تصديق جازم أو راجح من غير ملاحظة المطابقة وعدمها اه قد ذكر أن حقيقة مجموع الحركتين نعم قد يفسر بتفسيرات سبعة قوله وان شئت قلت هو ترتيب الخ هذا التعريف نقله في شرح الكبرى عن البيضاوي والترتيب لغة جعل كل شيء في مرتبته واصطلاحا جعل شيئين فأكثر بحيث يصدق عليهما اسم الواحد ويكون للبعض نسبة الى البعض بالتقدم والتأخر بحيث يقال هذا متقدم وهذا متأخر والمراد بالأمور ما فوق الواحد وأما التعريف بالفصل مثلا وحده فاما لأنه بالمشتق كالتألق ويتعلق فيه ترتيب بين الصفة والموصوف أو لأنه مع القرينة يكون تركيها أو لأن التعريف بالمفرد نزر خداج كما قال ابن سينا والمراد بالمعلوم الحاضر عند العقل يقينا أو ظنا أو جهلا والاستعلام طلب العلم والتعبير به هنا غير جيد وأحسن منه لو قال ترتيب أمور معلومة لاستعلام ما ليس بمعلوم أو للتأدي الى مجهول قال أبو علي اليوسي ثم قال (سي) بعد تعريف البيضاوي وأحسن منه وأسلم أن تقول النظر وضع معلوم أو ترتيب معلومين فصاعدا على وجه يتوصل به الى المطلوب أو للتشريع فيشمل ناقص الحد والرسم فان وصلت تلك الأمور الى معرفة مفرد سميت معرقا وقولا شارحا وان وصلت الى تصديق سميت حجة ودليلا اه الخ قال أبو علي في حاشيته وانما كان هذا أحسن وأسلم لتصريحه فيه بالأميرين

قلت هو ترتيب أمور معلومة لاستعلام ما ليس بمعلوم واحترز بشرط التمكين من فاجأه الموت

فصاعدا ولسلامته من فساد العكس بخروج التعريف بالمفرد اللازم على الأول وتقدم ما يجاب به وأيضا قول (ص) على وجه يتوصل به الى المطلوب أحسن من عبارة البيضاوي لسلامته من ذكر الاستعلام السابق وأعلم أن كلا التعريفين رسم إذ هو تعريف للشيء بغايته ثم قال ومن أحسن الحدود وأوجزها ما ذكره السعد في اختصار الشمسية والمقاصد وهو ملاحظة المعقول لا كتساب المجهول والمراد بالمعقول ما حصل عند العقل يقينا أو غيره مركبا أو غيره فلا يرد عليه شيء مما مر مع اختصاره وهذا كله عند الجمهور وأما النظر عند الامام فهو ترتيب أمور تصديقية ليتوصل بها الى تصديقات أخر جريا على مذهبه في التصورات أنها لا تكتسب اه وعرفه ابن عرفة بقوله هو ما يفيد استحضاره استحضار أمر غيره من نوعه ونظمه صاحب المراصد بقوله

النظر استحضار ما يفيد ادراكه لمعن مجيد

إدراك أمر غيره من نوعه وأوجبوه بوجوب فرعه

وأشار بقوله من نوعه الى أنه يكتسب به المجهول التصوري من الأمور التصورية والمجهول التصديقي من الأمور التصديقية والتعريف فيه كثيرة وفي هذا القدر كفاية . قوله ((واحترز بشرط التمكن الخ)) قال العضد من أمكنه زمان يسع النظر التام ولم ينظر فهو عاص ومن لم يمكنه أصلا فهو كالصبي ومن أمكنه ما يسع بعض النظر دون تمامه ففيه احتمال والأظهر عصيانه كالمرأة تصبح طاهرة فتفطر ثم تحيض فهي عاصية وإن ظهر أنها لا تصوم ه . وقوله ففي احتمال يعنى مع الأعراض والا فهو كالصبي أيضا بدليل المشبه به وهو الافطار المذكور ويأتى تقسيم امام الحرمين في القول الأول في المقلد قال جس ويحتمل ان يكون ظم احترز أيضا من ليس فيه أهلية للنظر الصحيح كالبليد فلا تجب عليه المعرفة على أحد القولين قال في شرح صغرى الصغرى ولو حصل منهم جزم مطابق لما في نفس الامر الا أنه لم يحصل عن ضرورة وبرهان وإنما كان عن تقليد ففي ذلك طرق وأقوال وأصحها أنه عليه البحث عن البرهان حتى تحصل له المعرفة عنه مهما كانت فيه قابلية لفهم ذلك وهو مختار ابن زكري فانه قال

من كان للتعليم غير قابل . عصيانه لست له بقائل

من العقلاء عقب البلوغ قبل مضي ما يوسع النظر من الزمان أو عاجله طرو اغناء أو جنون الى الموت فلا اشم عليه في عدم المعرفة لعدم تمكنه من النظر الذي هو طريقها ((أن يعرف الله والرسول بالصفات))
 أى بشأن الصفات فيشمل ثبوت الصفات الواجبة والجائزة في حق الله وفي حق رسوله وانتفاء الصفات المستحيلة في حق الله تعالى وفي حق رسوله ويحتمل أن يقدر بحكم الصفات فيشمل وجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات وكون المعرفة أول واجب هو أحد الأقوال الاحدى عشر التي حكيت في أول الواجبات ما هو وقد بينها كلها البدر الزركشى في شرح جمع الجوامع واقتصر في متن جمع الجوامع على أربعة أقوال ولفظه ممزوجا بكلام شارحه المحلى أول الواجبات

ففي أصول الفقه شرط ماوجب امكانه تقيض ذالا يرتكب

وقوع تكليف المحال تمتع في المذهب المرضى فاسمع وأطع

فأشار الى أن القول الآخر مشكل لأن ظاهره تكليف ما لا يطاق وهو غير واقع قال الكنتاني وجوابه منع ما ذكر من عدم وقوعه بل هو واقع في أصول الدين سلمنا أنه لم يقع لكن صاحب هذا القول يرى أن الأهلية حاصلة لكل أحد لأن المطلوب الدليل الاجمالى الذى تحصل به الطمأنينة بحيث لا يقول سمعت الناس يقولون شيئا فقلته اه قول (ظم) ((أن يعرف الله والرسول الخ)) قال في الاحياء مقصود الشرائع كلها سياقة الخلق الى جوار الله تعالى وسعادة لقاءه ولا وصول الى ذلك إلا بمعرفة الله تعالى وصفاته وكتبه ورسوله وآليه الاشارة بقوله تعالى (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) أى ليكونوا عبيدا ولا يكون العبد عبدا ما لم يعرف ربه ونفسه بالعبودية اه الخ وفي لطائف المنن وما أكرم الله عبده في الدنيا والآخرة كرامة مثل الايمان بالله تعالى اه الخ وسكت (ظم) عن الانبياء إما مراعاة للقول بترادفهما أو نظرا لجميع الأحكام الآتية فانها خاصة بالرسول وقيل لأن الرسول أخص ومعرفة الأعم يستلزم معرفة الأخص وهو سهو لأنه بعد تسليم الاستلزام على الإطلاق لا يفيد أن ما ثبت للأخص يثبت للأعم والكلام فيه ألا ترى أن الرسل ثبت لهم التبليغ دون الانبياء على القول بأنهم لم يؤمروا به . قوله ((الاحدى عشر الخ)) زاد أبو على اليوسى وغيره قولا آخر فالجملة اثني عشر قولا الأربعة التي عند (ش) والخامس التقليد ويأتى (ش) رده السادس النطق بالشهادتين السابع الايمان الثامن الاسلام وهذه الثلاثة مقاربة مردودة باحتياجها للمعرفة قال البدواي والحق عندي ان كان النزاع في أول الواجبات على المسلم يحتمل الخلاف المذكور وإن كان

المعرفة أى معرفة الله تعالى لأنها مبنى سائر الواجبات اذ لا يصح بدونها واجب بل ولا مندوب وقال الأستاذ أبو اسحق الأسفراينى النظر المؤدى اليها لأنه مقدمتها والقاضى أبو بكر الباقلانى أول

النزاع فى أول الواجبات على المكلف مطلقا فلا يخفى أن الكافر مكلف أولا بالاقرار فأول الواجبات عليه هو ذلك ولا يحتمل الخلاف اهـ التاسع ما قاله الجبائى ومن تبعه الشك ورد بأنه مطلوب زواله ولعله أراد ترديد الفكر فيقول للنظر وان كان هذا تأويلا بعيدا عن معنى الشك وقال السعد فى شرح المقاصد وقال أبو هاشم أى الجبائى أول الواجبات الشك لتوقف القصد الى النظر عليه إذ لا بد من جهل الطرفين والنسبة مع عدم اعتقاد المطلوب أو نقيضه ورد بوجهين الأول أن الشك ليس بمقدر لأنه من الكيفيات كالعلم وانما المقدور تحصيله أو استدামته بأن يحصل تصور الطرفين ويترك النظر فى النسبة ولاشئ منهما بمقدمة الثانى ان وجوب النظر أو المعرفة مقيد بالشك لما سبق من أنه لا امكان للنظر بدونه فضلا عن الوجوب فهو لا يكون مقدمة للواجب المطلق بل المقيد كالنصاب للزكاة والاستطاعة للحج فلا يجب تحصيله اهـ وقال أبو على اليوسى فى الكلام على ما يصاد النظر واختلف الأصوليون فى الشك هل هو شرط فى النظر ابتداء واليه ذهب الجبائى أولا واليه ذهب القاضى لوجود النظر بدونه لأنه لا يبعد هجوم النظر عن النفس من غير شك فى المطلوب اهـ وبه يظهر وجه ما قاله الجبائى العاشر اعتقاد وجوب النظر الحادى عشر وظيفة الوقت كصلاة ضاق وقتها الثانى عشر المعرفة أو التقليد أى أحدهما لا يعينه فالانسان مخير قوله أى معرفة الله تعالى أى معرفة وجوده وما يجب من اثبات أمور ونفى أمور وهى المعرفة الايمانية أو البرهانية لا الادراك والاحاطة بالكنه لأنه ممتنع عقلا وشرعا قاله الكمال وشيخ الاسلام رضى الله عنهما . قوله (لأنه لا يصح بدونها الخ) أى لان الاتيان بالأمور به على وجه الامثال والانكشاف عن المنهى عنه على وجه الانزجار لا يتأتى الا بعد معرفة الأمر والنهى وهذا القول الأول هو المشهور عند المتكلمين وعزى الى الأشعرى واقتصر عليه غير واحد لأن المعرفة هى المقصود الأصلى وأما غيرها كالنظر أو جزؤه ونحوهما انما هو وسيلة لها كما يأتى عند (ش) . قوله (النظر المؤدى اليها الخ) على هذا القول اقتصر فى متن الكبرى وزاد فى الشرح من الأقوال المتقدمة خمسة وقال انما اخترته لتكرار البحث عليه فى الكتاب والسنة حتى كأنه مقصد بخلاف ما قبله من الوسائل فانما أخذ من قاعدة أن الأمر بالشئ أمر بما يتوقف عليه من فعل المكلف وفيه نزاع اهـ لكن ما اختاره فيه نزاع أيضا وقد ضعفه المقترح

النظر لتوقف النظر على أول أجزائه وابن فورك وإمام الحرمين القصد الى النظر لتوقف النظر على قصده وذكر الامام في المحصل وغيره أن الخلاف لفظي يرجع الى أن المراد

وكذا ما بعده فقال في تضعيف الأول قائله إما أن يريد أول واجب مقصدا ولا يصح لأن النظر وسيلة للمعرفة التي هي المقصود وإما أن يريد أول واجب أداء ولا يصح أيضا لأن المقصد اليه سابق وقال في الثاني جزء النظر لا يستقل بإفادة المعرفة فلا يسند اليه الوجوب على الانفراد كما لا يسند الوجوب لنصف اليوم أو ركعة مثلاً وأجيب بأننا نختار في النظر الاحتمال الثاني ولكن الوجوب يتعلق به أولاً ثم يستتبع وجوب القصد ثانياً وكذا يقال في جزء النظر أن الوجوب يتعلق بالكل أولاً وبالقصد وبجزئه الأول تبعاً لكون الكل لا يوجد بدون جزئه وما نظر به في المثاليين في حيز المنع ألا ترى أن الصلاة قد اشتملت على واجبات وسنن ومستحبات ويسند الوجوب الى بعض أجزائها كالفاتحة والركوع والسجود وفي قوله المؤدى اليها اشارة الى مذهب أهل الحق من أن النظر الصحيح المستجمع للشروط يفيد العلم لأن من علم أن العالم ممكن وعلم أن كل ممكن له مؤثر علم قطعاً أن العالم له مؤثر خلافاً للسمنية حيث أنكروا وجود النظر المفيد للعلم مطلقاً وقالوا لا طريق للعلم الا للحس وللمهندسين حيث أنكروا وجوده في الالاهيات دون الهندسيات لعدم تطرق الخلال اليها وقوله لانه مقدمتها أى فلا يتوصل اليها الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به فمرو واجب . قوله ((أول النظر الخ)) أى معرفة الأوائل والمقدمات التي لا يتم الا بها وهذا القول الذي عزاه ابن السبكي للقاضي قال الكمال هو مخالف لما في المواقف وشرحها وشرح المقاصد من أن القاضي قائل بأن أول واجب القصد الى النظر فكل من ابن فورك وإمام الحرمين موافق له وما في المتن يعزى الى القاضي أيضاً كما قاله ابن التلمساني في املاته على منع الادلة لامام الحرمين وعزى له في شرح المعالم القصد الى النظر اه الخ فعلم من كلام الكمال ان القاضي له قولان والمشهور عنه هو القول الرابع فاعتراض شيخنا المحشى عليه بأن القاضي له قولان غفلة عن كلامه . قوله ((لتوقف النظر على قصده الخ)) أى لأن النظر فعل اختياري فكل فعل اختياري يتوقف على القصد وليس وجوب النظر متوقفاً على وجوب القصد لانه واجب سواء وجد قصد أم لا فيكون القصد مقدمة الواجب المطلق وهو النظر واورد أنه لو كان واجباً لكان فعلاً اختياريّاً مسبوقاً بقصد آخر ونقل الكلام اليه فيلزم الدور أو التسلسل وأجيب بأنه يجوز أن يكون القصد صادراً من الفاعل المختار بلا قصد آخر سابق عليه بأن يكون قصد القصد عين القصد . قوله

هل هو الواجب لعينه فيكون هو المعرفة أو غيره فيكون هو النظر أو القصد اليه قلت وتام هذا أن يقال من نظر الى المقاصد فقط قال أول الواجبات المعرفة ومن نظر الى الوسائل أيضا وراعى الوسيلة القربى المفضية الى المقصود مباشرة قال أول الواجبات النظر ثم من نظر الى مجموعه وأنه كالشيء الواحد أطلق عليه أنه أول الواجبات ومن نظر الى أنه ذو أجزاء مرتبة والمتصف بالاولية حقيقة هو أولها قال أول الواجبات أول جزء من النظر ومن نظر الى مطلق الوسائل المفضية الى المقصود بالذات ولو بواسطة قال أول الواجبات القصد الى النظر أى توجيه القلب اليه وقطع العلائق المنافية له لكن القول بأن أول واجب المعرفة وهو الذى صدر به فى جمع الجوامع وعليه درج الناظم ويعزى الى الأشعرى مشكل بأن المقرر فى الأصول لأنه لا تكليف الا بفعل اختياري والمعرفة ليست باختيارية بل ولا فعل اذ هى بمعنى العلم واليقين فهى كيفية نفسانية تحصل بالنظر فالصواب أن التكليف بها تكليف بسببها المؤدى اليها وهو النظر اذ هو مقدور المكلف فيكون هو أول واجب ولهذا أكثر الحث عليه فى الكتاب والسنة حتى كأنه مقصود لذاته كقوله تعالى ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ أفلم ينظروا الى السماء فوقهم الآية أفلا ينظرون الى

﴿وذكر الامام﴾ أى الفخر الرازى والمحصل كتاب له فى علم الكلام وهو مراد ابن تيمية بالآيات المذكورة فى المقدمة وعبارته كما فى الكمال إن أريد أول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فهو المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقبه مقدورا بل واجب الحصول وإن أريد أول الواجبات كيف كانت فهو القصد اه وقال السعد فى المقاصد اختلف فى أول الواجبات فقليل معرفة الله تعالى لأنها الاصل وقيل النظر فيها أو القصد اليه لتوقفها عليه والحق انه ان قيد الواجب بما يكون مقصودا فى نفسه فالاول والا فالثانى اه أى النظر أو القصد اليه كما صرح به فى الشرح . قوله ﴿تكليف بسببها الخ﴾ هذا هو مراد الأشعرى قطعا والمراد يرفع الایراد إن دل عليه دليل كما قاله أبو على البوسى فى بعض تقايده وقال السعد فى شرح المقاصد العلم عند المحققين من الكيفيات دون الافعال فالتكليف لا يكون الا بتحصيله وذلك بمباشرة الاسباب كصرف القوة والنظر واستعمال الخواص وهذا مراد الامدى بقوله التكليف لم يقع بالمنظور فيه بل بالنظر وهو مقدور والا فلا خفاء فى وقوع التكليف بمعرفة الصانع ووجدانيته ونحو ذلك اه (تنبيه) قال العلامة العطار فى حاشية المحلى ذهب الامناعيلية الى أن معرفة الله تعالى لا تحصل بدون المعلم الذى هو الامام المعصوم ولهم ادلة واهية

الابل كيف خلقت الآية قل انظر واما ذافي السموات والارض أولم ير والى ما بين أيديهم وما خلفهم من
السماء والارض أولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة الى غير ذلك والمعرفة والعلم واليقين هي الاعتقاد الجازم
المطابق الثابت فالاعتقاد جنس يخرج عنه الشك والوهم التردد في الوقوع واللا وقوع والوهم الاحتمال

والظن أنه لم يبق منهم أحد الآن وقد كانوا كثيرين في زمن الامام الغزالي وتعرض للرد عليهم
في كتبه وهم أضعف الفرق علما وأشدها جهلا . قوله ((والمعرفة والعلم واليقين الخ)) أي فالثلاثة
مترادفة معناها واحد وهذا هو التحقيق و فرق في المطول بين المعرفة والعلم بأن المعرفة تقال
لادراك الجزئ أو البسيط والعلم لادراك الكلي أو المركب ولذا يقال عرفت الله دون علمته
وأیضا المعرفة للادراك المسبوق بالعدم أو للأخيرين من الادراكين لشيء واحد اذا تخلل
بينهما عدم بأن أدرك أولا ثم ذهل عنه ثم أدرك ثانيا والعلم للادراك المجرد من هذين الاعتبارين
ولذا يقال الله عالم ولا يقال عارف اه ولكن كون المعرفة مرادفة للعلم على التحقيق انما هو
بحسب الأصل أي مطلق المعرفة سواء كانت ناشئة عن دليل أو عن ضرورة لأن العلم كذلك
أيضا ينقسم الى ضروري ونظري والمراد به هنا معرفة خاصة وهي الناشئة عن دليل قال في شرح
المقدمات المعرفة الحادثة هي الجزم المطابق عن ضرورة أو برهان ثم قال بعد كلام الا أن
الضرورة لم يجر بها الله العادة فتعين طلبها بالبرهان اه فالمرقة المكلف بها الانسان هي الجزم
المطابق عن دليل فان كانت ناشئة عن غير دليل بل تقليدا فهي مسألة المقلد وأما الضرورة فلم
تجر بها العادة في الانسان وقسم أبو القاسم الراغب في كتابه الذريعة الى مكارم الشريعة المعرفة
أولا الى قسمين عامة وخاصة فقال معرفة الله العامة مركوزة في النفس وهي معرفة كل أحد
أنه يفعل وأن له قاعلا فعلة ونقله في الاحوال المختلفة وهي المشار اليها بقوله تعالى فطرة الله
التي فطر الناس عليها وقوله صبغة الله الآية وقوله واذا أخذ ربك من بنى آدم الآية فهذا القدر
من المعرفة في نفس كل واحد يتنبه له العاقل اذا نبه وأما معرفة الله تعالى المكتسبة فمعرفة
توحيده وصفاته وما يجب له ويستحيل عليه وهذه هي التي دعت اليها الانبياء فقال كلهم قولوا
لا إله الا الله فدعوا الى توحيده وهي ثلاثة اضرب ضرب لا يدركه الا نبى وصديق وشهد
ونحوهم وذلك المعرفة بالنور الالهى من حيث لا يتريه شك بوجه وضرب يدرك بغلبة الظن
الذى يفسره أهل اللغة باليقين كما قال تعالى الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم وأنهم اليه راجعون
وضرب يدرك بخيالات وتقليدات وإياه عني بقوله وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون اه

المرجوح وليس من أقسام الحكم خلافا لمن زعمه والجازم فصل أول خرج به الظن وهو الاحتمال
الراجع والمطابق فصل ثان خرج به الجهل المركب وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه
وإثبات فصل ثالث خرج به التقاليد الصحيح كما في جمع الجوامع أحد القولين من غير معرفة

وهو كلام حسن . قوله ((المطابق)) أي متعلقه وهو النسبة المعتقدة لأن المطابقة إنما تعتبر بين النسبة
المعتقدة وبين النسبة التي في نفس الأمر وهو علم الله تعالى وقيل اللوح المحفوظ وقوله خرج به
الجهل المركب أي كاعتقاد الفلاس في قدم العالم فإن نسبته غير مطابقة لما في الواقع وكاعتقاد
النصارى الثلاث ونحو ذلك . قوله ((أخذ القول الخ)) المراد بالأخذ الاعتقاد كما فسر به المحلى أي
اعتقاد مضمون قول الغير نخرج مالا يختص بالغير كالمعلوم من الدين بالضرورة فليس أخذه
تقليدا والمراد بالقول ما يشمل الفعل والتقرير عليه هذا هو الصواب وأما قول المحلى نخرج أخذ
غير القول من الفعل والتقرير عليه فليس بتقليد فقد اعترض الحواشي بل قيل أن (ص)
ضرب على القول وكتب بدله المذهب لأن التعبير بالقول اعترضه امام الحرمين بأنه ليس
من شرط المذهب أن يكون قولاً فكان ينبغي التعبير بما يعم القول والفعل والتقرير
وأجيب عن عبر بالقول بأنه يطلق على الرأي والاعتقاد المدلول عليه باللفظ
تارة وبالفعل أخرى وبالتقرير المقترن بما يدل على ارتضائه انظر الكمال وخرج أخذ
القول مع معرفة دليله فهو اجتهاد وافق اجتهاد القائل لأن معرفة الدليل إنما تكون بالاجتهاد
ومن هذا القيل اعتقاد التلامذة بعد أن يرشدهم الأشياخ إلى الأدلة فهم عارفون لا مقلدون وضرب
لهم سبيل في شرح الجزائية مثالا للفرق بينهم وبين المقلدين بجماعة نظروا الهلال فسبق بعضهم
لرؤيته فأخبرهم به فإن صدقوه من غير معايضة كانوا مقلدين وإن أرشدتهم بالعلامة حتى عاينوها
لم يكونوا مقلدين ثم إن هذا التعريف الذي ذكره السبكي يشمل التقليد في أصول الدين وفي
فروعه أي علم الفقه ولذا ذكره في كتاب الاجتهاد وأولوا القول في كلامه بما يشمل الفعل والتقرير
والانسب بهذا الفن ما حده به ابن عرفة في شامله الذي حادى به طوابع البيضاوى بقوله اعتقاد
جازم لقول غير معصوم فيخرج اعتقاد قول الرسول والاجماع ومعرفة مدلول الشهادات والمعاد
والفتنة أي فتنة القبر بدليل اجمالي معجز عن تقريره وحل شبهه وتفصيلي مقدور عليها فيه اهـ
نقله في شرح الكبرى ونحوه قول ابن زكري التلمساني

وهو اعتقاد جازم بالقول لغير ذي العصمة من ذي الطول

دليله اه ولا يكفي في العقائد الدينية الشك والوهم والظن والجهل المركب ومنه التقليد بالفاسد
اجماعا واختلف في التقليد الصحيح في أصول الدين على أقوال الأول أنه لا يصح ايمان صاحبه

وانظر ما يتعلق بحد ابن عرفة في حواشي الكبرى وجس قال الشيخ المنجور وقد حقق ابن
عرفة هذا الحد بزيادة قوله غير معصوم وغيره يقول في حده هو أخذ قول الغير بغير دليل
أو اتباع الغير أو اعتقاد صحة ما يقوله من غير دليل ولا حجة أو العمل بقوة غيره من غير حجة
وهذه الحدود وإن كان يخرج بها قول الرسول والاجماع مما لا يتوقف دلالة المعجزة عليه كما
يخرج بحد ابن عرفة لكن يرد عليها عمل العامي بقول المفتي في الفروع لاستناده إلى حجة
كقوله تعالى فاسألوا أهل الذكر الآية اه الخ قوله ((ولا يكفي في العقائد الخ)) أي فمن اتصف
بواحد من هذه الأمور الأربعة في شيء من العقائد الآتية فهو كافر قوله ((واختلف في التقليد الخ))
وهو كما في شرح الصغرى الجزم المطابق في عقائد الايمان بلا دليل اه هذا هو محل الخلاف
وأما من كان عنده دليل ولو اجمالى بأن يستدل بالآثر على المؤثر ويتفكر في خلق السموات
والأرض كحال غالب العوام سيما أهل الحاضرة فليس بمقلد كما يأتي قال السبكي بعد كلام في
التقليد ثم إن محل النزاع كما نص عليه أبو منصور والسعد ليس في الذين نشأوا في ديار الاسلام
وتواتر عندهم النبي صلى الله عليه وسلم وما أتى به من المعجزات ولا في الذين يتفكرون في خلق
السموات والأرض واختلف الليل والنهار فانهم من أهل النظر والاستدلال بل فيمن نشأ في
شاهق جبل مثلاً ولم يتفكر في ملكوت السموات والأرض فأخبره انسان بما افترض عليه
اعتقاده فصدقه بما أخبر من غير تفكر وتدبر اه نقله جس وسيدى العربى الفاسى في جوابه
وأشار له في مرصده بقوله

ومذهب المحققين انه مستند الوقوع والمظنه
له بلاد لم تصلها الدعوة أولم تكن لها هناك قوة
وذلك الناشئ فيها ما اعتبر في خلق هذا الخلق يوماً ونظر
حتى اذا لقيه وأخبره صدق وشيكا (١) خبره
فاعمل الجزم وأهمل النظر فذا محل ما من الخلف اشهر

(١) أي سريعا قال في مختصر الصحاح خرج وشيكا أي سريعا اه والمراد هنا أنه بمجرد ما أخبره

بالعقائد صدقه ولم يطلب منه دليل

ونص السعد في المقاصد ثم الخلاف فيمن نشأ في شاهق جبل ولم يتفكر فأخبر بما يجب عليه اعتقاده فصدق وأما من نشأ في دار الاسلام ولو في الصحارى وتواتر عنده حال النبي صلى الله عليه وسلم فمن أهل النظر اه وذلك لأن المعجزة الدالة على صدق الرسول فيما جاء به تكفى عن النظر بل قيل هي النظر المطلوب كما يأتي عن ابن زكري وقال الشعراني في اليواقيت والجواهر كانت شيخ مشائخنا كمال الدين بن الهمام يقول تصوير التقليد في مسائل الايمان عسير جدا فقل أن ترى واحدا مقلدا في الايمان من غير دليل حتى العوام فان كلامهم في الاسواق محشو بالاستدلال بالحوادث على وجود الحق تعالى اه وقال البيجورى على الجوهرة الراجح أنه لا فرق في هذا الخلاف بين أهل الامصار والقرى وبين غيرهم قال اليوسى وقد تحدثت امرأتان بمحضر في صغرى وذكرتا الذنوب فقالت احدهما الله يغفر لنا فقالت الأخرى يغفر لنا ان وفقه الله الذى خلقه هو ايضا اه ومثل هذا كثير في الناس فمنهم من يعتقد أن الصحابة أنبياء ومنهم من ينكر البعث اه الخ قلت اما ما ذكره أبو على اليوسى فالمرأتان المذكورتان من أهل البادية كما صرح به هو في حاشيته على الكبرى ويؤخذ أيضا من قوله في حال صغرى أى حين كان في البادية فهما بمن نشأ في شاهق جبل ولم يخبرهما أحد بالعقائد أيضا مع كونهما امرأتين الغالب عليهما ملازمتها لخيامهما وأما ما ذكره البيجورى فليس عندنا والحمد لله في هذا القطر شيء من ذلك وان كان فهو نادر والحكم للغالب ولعل ذلك كثير عندهم في المشرق فما ذكره لا يخش فيما قاله أهل الفن كابي منصور الماتريدى والسعد وقوله البكى وابن الهمام وسيدى العربى الفاسى وغيرهم ويأتى قول ش فأمثال هذه الأدلة أى الاجمالية لاتعوز العوام وتخرجهم من رتبة التقليد ومحل الخلاف والحمد لله على السعة اه وتقل أبو على اليوسى بنفسه عن ابن التليسانى أنه قال قال أصحابنا الذى يصير الانسان به مؤمنا وهو التكليف العام أن يشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له في ملكه ولا نظيره في صفاته ولا قسم له في أفعاله وأن سيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم رسوله أرسله بالهدى ودين الحق وان كل ما أخبر به صدق اه قال أبو على فلم يذكر في مسمى الايمان من الالهيات على التفصيل الا الوجدانية وهى بحمد الله حاصلة بالضرورة للمؤمنين خاصهم وعامهم اه وذكر في محاضراته أنه مر بسلمجاسه فوجد فتنة بين الطلبة والعوام وأنه شاع عندهم أن من لم يعرف معنى الهيئلة على التفصيل فهو كافر فدخل على العوام هم كثير وشكوا ذلك اليه فقال لهم أتشهدون

أن الله حق موجود وأنه واحد في ملكه لا شريك له ولا إله معه وكل معبود سواه باطل قالوا نعم هذا كله عندنا ضروري لا شك فيه فقال هذا معنى كلمة الإخلاص المطلوب منكم اعتقاده مع التصديق برسالة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم سواء عرفتموه من لفظها أم لا فانطلقوا فارحين به وقال في حاشيته على الكبرى بعد أن ذكر اختلاف العلماء في العوام وأنت إذا تأملت أحوال العوام وجدت الإفراط مع كل فريق يعني من قال لا مقلد فيهم ومن حكم على جميعهم بالتقليد وتقدم عن الشيخ الاميران أحوال العوام لا تنضبط ولكل حكمه أه يعني أن من ظهر عليه الكفر أو العصيان بحسب الاعتقاد حكم عليه بذلك ولا يقاس عليه غيره في هذا المقام الصعب وقد أفتى ابن رشد بتكفير من كفر عوام المؤمنين ونظمه ابن زكري في محصل المقاصد بقوله قد حكم القاضي ابن رشد للعوام بكفر من كفرهم في ذا المقام

والمراد بهم من لم يتعاطى قراءة القرآن ولا قراءة العلم هذا هو المعروف عند الجميع خلافا لمن حمل كلامه على خصوص المقلدين وفي جواب سيدي العربي الفاسي مانصبه والإيمان عند الأشعري هو التصديق والظن بجميع المؤمنين أنهم يصدقون الله تعالى في جميع أخباره وأما ما تنطوي عليه السرائر فأنه أعلم به أنه وهذا القدر كاف في أحوال العوام ولا زال النزاع يقع فيهم قوله ((الاول انه لا يصح الخ)) هذا هو الذي رجحه (سي) في شرح الكبرى ونصه واختلفوا في الاعتقاد الصحيح الذي حصل بالتقليد فالذي عليه الجمهور والمحققون من أهل السنة كالأشعري والقاضي والأستاذ وامام الحرمين وغيرهم أنه لا يصح الاكتفاء به وهو الحق الذي لا شك فيه وحكي غير واحد الإجماع عليه وكأنه لم يعتد بخلاف الحشوية وبعض أهل الظاهر ثم حكي عن ابن عرفة الأقوال التي عند ش ماعدا الرابع لكن قال محشيه أبو العباس المنجور سياق كلامه وخبره أن مراده جمهور أهل السنة وهذا تشديد كثير من الشيخ على المقلد وبسببه نازعه أهل عصره من أهل تلسان كابن زكري وأنكروا عليه ذلك ويقال إن كبراه أول ما ألف من عقائده وقد رجع عن ذلك في شرح الصغرى والمقدمات ولعل مراده جمهور المتكلمين كما صرح به في شرح الوسطى والجمهور الفقهاء والمحدثين على أن المقلد مؤمن قاله العراقي في شرح جمع الجوامع ه ونصه في شرح الصغرى وقال بعضهم المقلد ليس بمؤمن أصلا وقد أنكره بعضهم ه قال ع هو دائر بين الشذوذ والانكار ه ونصه في شرح المقدمات اختلف في التقليد في أصول الدين هل يكفي أم لا قال كثير من المحققين أنه كاف إذا حصل التصميم

على الحق سيما في حق من يعسر عليه فهم الأدلة هـ وقال أبو علي اليوسى قد أطال ابن حجر في هذه المسألة وجلب انتقالا كثيرة تدل على الاكتفاء بالتقليد وأن ص شدد في هذه المسألة وأبعد اهـ وقول الشيخ المنجور لعل مراده الخ نحوه لآبى على اليوسى فإنه قال ثم نسبة ص عدم الاكتفاء بالتقليد هنا للجمهور بخلاف ماله في شرح المقدمات من أن الجمهور على الاكتفاء بالتقليد فيحتمل أن يكون أراد هنا جمهور الكلاميين وهناك غيرهم وهو الذى كنا نلقاه من بعض شيوخنا ويدل له قوله في شرح الوسطى بعد أن حكى أن المقلد كافر قال وهو مذهب جمهور المتكلمين وكذا قوله في شرح الصغرى جمهور أهل التوحيد اهـ قلت ويدل عليه أيضا قوله (كالأشعرى والقاضى الخ) فلم يذكر إلا المتكلمين ثم قال أبو علي أو يكون قد رجع مما ذكر هنا اذهو تشديد عظيم ولا مناقضة في كلامه اذهى اجتماعات وتشهيرات متباعدة فصح أن يحكى في كل مقام ما استجبه اهـ الخ وذكر عن ابن حجر نقلا عن صلاح الدين العلانى أنه قال هذه المسألة مما تناقضت فيها المذاهب وتباينت فمن مفرط ومفرط ومتوسط اهـ وذكر أيضا عن المقترح أنه قال اختلف الناس في هذه المسألة وكل يحكى الاجماع على تقيض ما ادعاه الآخر اهـ وبهذا يرد قول من قال أن الأمر التباس على (سى) فنسب للجمهور عدم إيمان المقلد وهم إنما قالوا بنى جواز التقليد وجوب النظر وجوب الفروع واعتمد في ذلك على قول ابن زكري التلباس فى حيث قال بعد الآيات الآتية قريبا

قلت كعزو ذلك لبعض الناس لمذهب الجمهور بالتباس

وانما المنسوب للجمهور النفى للتقليد في المذكور

مع أن كلامه معترض لأن هذه المسألة فيها طرق كما صرح به غير واحد قوله واليه ذهب أبو هاشم الخ حكى سيف الدين الأمدى الاتفاق على عدم كفر المقلد وأنه لا يعرف القول بعدم صحة إيمانه إلا لآبى هاشم الجبائى اهـ وإلى هذا أشار فى محصل المقاصد مع عدم صحة نسبته للقاضى أبى بكر الأشعرى بقوله

ولابن جبلة على التعيين اضاف هذا القول سيف الدين

نسبة من نسبة للقاضى والشيخ لا يخلو عن اعتراض

قال القشيري نقله مكذوب عليه ما ذاك له فتنسب

واليه ذهب أبو هاشم من الممتزلة ونقل عن الأشعري أيضاً وشنع أقوام عليه بأنه يلزمه تكفير
العوام وهم غالب المؤمنين وزعم القشيري أن هذا القول مكذوب على الأشعري قلت وعلى صحة نقله
عنه لا يلزم التشيع لأن المعتبر في حق العوام هو الدليل الاجمالي وهو ما يفيد العلم اليقيني وإن
لم يكن على طريقة المتكلمين من الترتيب والتهذيب كما يأتي إن شاء الله تعالى وهذا القول أعني

قلت كبر والبيتين . قوله ((ونقل الخ)) فيه إشارة إلى عدم صحة هذا النقل قوله ((وشنع الخ)) من جملة
ذلك ما نقله الشيخ زروق في النصيحة عن الباجي عن شيخه أبي جعفر السمناني وهو من رؤساء الأشاعرة
أن القول بأن النظر أول الواجبات مسألة من الاعتزال بقيت في المذهب وتفرع عنها أن الواجب
على كل أحد معرفة الله تعالى بالأدلة ولا يكفي فيها التقليد ونقل ذلك أيضاً ابن حجر وقال
سبب إيجاب النظر جعل الأصل عدم الإيمان فيلزم وجوب النظر المؤدى للمعرفة وذلك معترض
بقوله تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها وحديث كل مولود يولد على الفطرة فظاهر الآية
والحديث أن المعرفة حاصلة باصل الفطرة والخروج عن ذلك يطرا على الشخص لقوله صلى
الله عليه وسلم قابواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه وظاهر هذا الكلام أنه النظر ليس بواجب لا
وجوب الأصول ولا وجوب الفروع ولو بالدليل الاجمالي . قوله ((وزعم القشيري الخ)) المراد بالزعم
هنا القول كما صرح به في جمع الجوامع والقشيري من أكبر تلامذة الأشعري وأفاضلهم وهو
أدري بمذهب شيخه ونصه ما نقل عن الأشعري مكذوب عليه وهو من تلبس الكرامية على
العوام والظن بجميع عوام المسلمين أنهم يصدقون الله تعالى ورسوله في أخباره فاما ما تنطوي
عليه العقائد فالله أعلم به نقله أحولو وانظر قوله ((والظن الخ)) فانه صريح فيما قدمناه في
حال العوام ثم انه بحث مع القشيري في هذا الجواب بأن النقل عنه مشهور قال السعد
في المقاصد ومنهم من قال لا بد من ابتناء الاعتقاد في كل مسألة من الأصول على دليل عقلي لكن
لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه وعلى محاولة الخصوم ودفع الشبه وهذا هو المشهور عن الشيخ
الأشعري حتى حكى عنه أنه قال من لم يكن كذلك لم يكن مؤمناً لكن ذكر عبد القاهر البغدادى أن
هذا وإن لم يكن مؤمناً عند الأشعري فليس بكافر لوجود التصديق لكنه عاص بترك النظر
والاستدلال أه نقله العلامة العطار وكان عبد القاهر يشير إلى قول الأشعري لم يكن مؤمناً أي
كامل الإيمان وهو أحد الأجوبة عن الأشعري وأجيب أيضاً بأنه رجع عن ذلك أي القول
بتكفير المقلقة ذكر أبو طاهر القزويني في سراج العقول عن أحمد السرخسي وهو من أفاضل

أصحاب الأشعري أيضا قال لما حضرت وفاة الأشعري قال لي أجمع أصحابي لجمعتهم فقال
 أشهدوا على أني لا أقول بتكفير من يقول لا اله الا الله من عوام أهل القبلة لأني رأيتهم كلهم
 يشيرون الى معبود واحد والاسلام يشملهم اه وقد اختلف . قوله (في تكفير أهل الاهواء) وهم
 أسوأ حالا من المقلد فكيف يحزم بكفره وتقدم لنا في التعريف به انه كان من أكابر العارفين وقد
 أشار سيدي العربي الفاسي في مراصده الى تعريف التقليد وما فيه من الخلاف وما هو الحق من ذلك
 والجواب عن الأشعري بقوله

وهو اعتقاد القول دون مستند	فللخلاف هاهنا أخذ ورد
كالخلف حكاية الخلاف	والحق أنه صحيح كاف
والسعد حكى ذا عن الجمهور	كذلك يعزى لابي منصور
وغیره في المتكلمين	والفقهاء والمحدثين
سأثرهم مع ذوى التصوف	وهو الذى يعطيه شأن السلف
والشيخ الأشعري قد منعه	ومعه أكثر من تبعه
وعنه لا يصح قيل لا يصح	أو الكمال النفي أو جزم برح
والأمدي قال لا خلاف في	إيمانه والخلاف في الاثم اقف

فأجاب عن الأشعري بأمر ثلاثة الأول مامر عن القشيري وهو قوله لا يصح الثاني أن النفي
 منصرف للكمال أى ليس بمؤمن كامل وتقدم نحوه عن عبد القاهر بقوله أو للكمال النفي فالنفي
 مبتدأ وللكمال خبره مقدم عليه أى النفي منصرف للكمال لا لأصل الايمان الثالث أن عدم
 صحته فيمن اختلج في قلبه شيء فيجب عليه زواله بالنظر فان استمر على ذلك لم يصح إيمانه
 وهو قوله أو جزم برح أى ذهب ونحو هذا ما أول به (سى) تقسيم الامام الحرمين الآتى
 عند (ش) بقوله ولعل هذا التقسيم فيمن لا جزم له بعقائد الايمان ولو بالتقليد اه فكذا
 يقال في كلام الأشعري وتقدم جواب رابع أنه كان يقول بذلك ثم رجع عنه والحاصل أن
 هذه الطريقة التي رجحها في الكبرى وان كانت مشهورة عند المتكلمين ضعيفة جدا لأن
 ضابط ما يكفر به أحد أمور ثلاثة وليس في المقلد تقليدا صحيحا الذى هو موضوع الخلاف
 شيئا منها الأول ما كان نفس اعتقاده كفرا كاعتقاد الشريك أو عدم اعتقاد ما هو واجب
 وجوب الأصول كوجوه تعالى ووحدايته ونحوهما الثاني ما فيه تكذيب للنبي صلى الله

عدم صحة المقلد هو مقتضى قول الفهرى اكتفاؤه صلى الله عليه وسلم من الأعراب بالنطق

عليه وسلم الثالث ما أجمعت الأمة على أنه لا يصدر إلا من كافر كالسجود لصنم تعظيماً.
ولبس زناراً اختياراً والتردد إلى الكنائس ونحو ذلك وقد نظمها سيدي الحاج محمد كنون
رحمه الله تعالى بقوله

ولا تكفرن إلا بالشرع وضابط التكفير فيه مرعى
وهو اعتقاده أو التكذيب لشيء مما جابه الحبيب
أو التهمؤ بهمة الكفار لا غير ذاً من كل ذنب لا تضار
ذ رذا عياض وابن عرفه وغيرهم من كبراء المعرفة
كالباقلاني مع القرافى والايارى والغزالى الصافى

وفى الأبريز عن سيدي عبد العزيز رضى الله عنه أنه قال العقيدة على قسمين خفيفة وثقيلة
فالخفيفة هي التي لا يتخذ صاحبها في النار ويعاقب عليها عقاباً فوق عقاب المعاصي غير الاعتقادية
كاعتقاد أنه تعالى يرى في الآخرة ولا يجب عليه جزاء بل الثواب من فضله والعقاب من
عدله وأنه لا يحتاج في فعله إلى واسطة بل الوسائط وما ينشأ عنها من فعله والجنة والنار موجودتان
الآن وأنه تعالى لا يظلم أحداً في الدنيا ولا في الآخرة فمن اعتقدها فهو مؤمن ومن أعتقده
خلافها فهو معاقب وأما الثقيلة فهي التي إذا أجهلها الشخص خلد في النار كاعتقاد أنه تعالى موجود
وجوده بالقدم والبقاء والمخالفة وأنه تعالى فاعل بالاختيار لا بطبع أو تعليل وأنه الخالق
لأفعالنا وأنه لا شريك له في ملكه وأنه سميع بصير عليم فإذا أعتقدها العبد مع العقيدة الخفيفة
كمل إيمانه وإن جهل شيئاً منها حق عليه الخلود في النار اهـ ويؤخذ من كلامه أن الناس
باعتبار ذلك على أقسام أربعة عالم بهما وما هو المؤمن الكامل وعالم بالعقيدة الثقيلة دون الخفيفة.
مؤمن عاص وعالم بالخفيفة فقط كافر وجاهل بهما معاً من باب أولى وأخرى ولم يتعرض للدليل ولو
اجماليار لعله من يقول أن المقلد مؤمن غير عاص وهو الراجح عند الفقهاء والمحدثين والصوفية وطائفة من
المتكلمين وذكري شيخنا المحشى في الفائدة الرابعة تقسماً آخر باعتبار العقائد ودليلها وإن الناس
ينقسمون باعتبار ذلك إلى خمسة أقسام ونحن اكتفينا عن ذلك بكلام الأبريز وكناذ كرتقسيم القرافى
الجهل إلى عشرة أقسام فانظروا أن شئت قوله (مقتضى قول الفهرى الخ) هو شرف الدين بن التلمسانى
شاح المعالم للفخر الرازى شافعى المذهب مصرى الدار وهو من تلامذة تقي الدين المقترح

كالشريف زكرياء شارح الاسرار العقلية والارشاد وذكر (ع) عند قول (سى) الاولى نفسه الخ
أن (سى) يتبع الفهرى ويعظمه كثيرا قال وحق له ذلك لانه من كبار أئمة السنة وتحققهم ولم
تحفظ له هفوة وكذلك ابن عرفة يعتمد كلامه ويعتمده كثيرا اه وأصل كلامه لشيخه المقترح
وشيوخه حكاية عن لسان من يقول بوجوب النظر الاجمالى وجوب الاصول لرد احتجاج من يقول
بعدم وجوب كما سيتبين لك ونقل ابن عرفة في شامله كلام الفهرى مختصرا فقال عقب ما مر عنه في
تعريف التقليد في ايمان ذى التقليد لامع عصيانه او معه ثالثا كافر لنقل المقترح مع عز الدين والامدى
محتجين بان اكثر من دخل الاسلام على رسول الله عهد صلى الله عليه وسلم لم يكونوا عارفين بالمسائل
الاصولية وحكم النبي صلى الله عليه وسلم باسلامهم ونقل الامدى عن بعض المتكلمين وابى هاشم
مع مقتضى قول الفهرى اكتفاؤه صلى الله عليه وسلم بالنطق بالشهادتين انما هو في الاحكام الظاهرة
لا فيما ينجى من الخلود من النار اه الخ نقله في شرح الكبرى وسلبه أيضا الشيخ المنجور وأبو على اليوسى
وقال تخصيص الفهرى بهذا الكلام كانه لا رضاءه واحتجاجة به جز ما والا فقد حكاها شيخه المقترح
على ما مر اه والذي مر له عن المقترح انه قال وتناولوا ما احتج به الاولون بانه من باب اجراء
الحكم على المضاف اه وبه أجاب سيدى عبد الواحد التشريسى في جواب له معتمدا عليه
ونسبه للحققين ونصه بعد كلام وما احتج به القائلون بصحة التقليد من اكتفاؤه صلى الله عليه
وسلم بالنطق بالشهادتين دون بحث عن السرائر محمول عند المحققين على ان ذلك انما هو في الاحكام
الظاهرة لا فيما ينجى من الخلود في النار اه نقله العلى فى الجامع من نوازه وسلبه واعترضه
شيخنا المحشى وذكر أنه اعترضه جماعة منهم أبو حفص الفاسى فانه قال يرد عليه أن النبي
صلى الله عليه وسلم بعث رحمة للعالمين يدهم على ما فيه نجاتهم فى الآخرة ولا يدخر
عليهم نصحا اه الخ قلت قد علمت أن مقصود الفهرى وغيره رد الاحتجاج المذكور كما
افصح به (سى) فى شرح الكبرى فانه قال وأما ما اغتر به القائل بصحة التقليد من اكتفاؤه
صلى الله عليه وسلم فى اجراء الاحكام وبمجرد النطق بكلمة الايمان فلا دليل فيه لأن ذلك
من باب اجراء الاحكام على المظان والظواهر وليس كلامنا فيه وانما هو فيما بين العبد
وربه الذى ينجيه من خلود النار وقد أجرى صلى الله عليه وسلم أحكام الإسلام على من
قطع بأردى كفر من المنافقين ولم يدل ذلك على نجاتهم من الخلود فى النار والى هذا أشرت
بقولى فانها أى رتبة التقليد غير مخلصة فى الآخرة أى وأما فى الدنيا فبنى أحكامها على

بالشهادتين انما هو في اجراء الاحكام الظاهرة لا في النجاة من الخلود في النار واما قول امام الحرمين
الظاهر اه وابن عرفة نقل عبارة الفهرى مختصرة جدا كما هو عادته في مختصراته وهي التي
ذكر (ش) هنا لكن يرد على كلام الفهرى (وسى) أن يقال سلنا أن ما ذكر لا يدل على صحة
التقليد فلو لم يرشدهم صلى الله عليه وسلم الى النظر والاستدلال الذي ينجيهم من الخلود في النار
فيجاب بأنه صلى الله عليه وسلم علم قدرتهم على ذلك لأن المطلوب الدليل الاجمالى كما أشار الى
ذلك (ش) فيما يأتى بقوله وأجاب القائلون بوجوب النظر بأننا لا نسلم أن الأعراب ليسوا أهلا
للنظر الخ مع أن القرآن الذى جاء به صلى الله عليه وسلم وكان يتلوه عليهم مصرحاً بالنظر والاعتبار
في مواضع كثيرة وقد أحسن الشارح رحمه الله تعالى فيما يأتى في سياق الاستدلال المذكور
والجواب وأما كلامه هنا وكلام الفهرى (سى) فليس بتمام بل يحتاج الى تكميل يزيل عنه
الاشكال كما أشرنا اليه في السؤال والجواب وقد قرر أبو على اليوسى كلام (ش) الذى تبع فيه
الفهرى فيما يزيل الاشكال ويدفع الايراد فقال على . قوله (لأن ذلك من باب اجراء الاحكام
على المظان الخ) مانصه المظان جمع مظنة ومظنة الشيء ما يظن أنه يوجد فيه يريد أن النطق
بكلمتى الشهادة مظنة للعلم لأن الأصل فى الكلام الجارى على اللسان أن يكون مطابقاً للاعتقاد
والشهادة بالشيء تنبئ عن العلم به لا سيما وهم عرب يفهمون معانى الالفاظ العربية فيحكم على
المتشبه بما يحكم على العالم والاحكام تدور على المظان مطلقاً فى أصول الدين وفروعه فكما
لا تفتش مغنيات أعمال الجوارح فى الأعمال الفرعية لا تفتش أسرار الاعتقادات وبهذا
يسقط ما يقال اذا كان لا يكفى الا العلم فكيف أقرهم على الكفر وذلك لأنه انما يلزم اقرارهم
على الكفر لو ظهر منهم وأما الباطن فلا يجب على الرسول ولا غيره تغييره ثم قال بعد كلام
نعم بقى أن يقال اذا كان النظر واجباً فلا بد أن يأمرهم به والجواب أنه صلى الله عليه وسلم كان
يتلو عليهم القرآن وما فيه من الآيات الكثيرة الأمرة بالعلم والنظر والاعتبار مع أن أوامره
صلى الله عليه وسلم بذلك وأشارته الدائرة فى الحديث أكثر من أن تحصر اه الخ فقد قرر رضى
الله عنه هذا المحل بأحسن تقرير وأجاب عما ورد على كلام الفهرى وغيره وبه تعلم أن ما هول
به المحشى من الاعتراض على الفهرى لا حاجة اليه وما استدلل به على رد كلام الفهرى
لا دليل فيه اذ هو خروج عن الموضوع وانما المحتاج اليه التنبية على نقصان كلام الفهرى
ومن تبعه لأنه يترتب عليه سؤال وجواب آخر ولعل المحشى لم يطالع كلام أبى على والإلا فلا

من مات بعد ما يسمع نظره وتركه اختيارا كافر بلا خلاف فليس مبنيا على عدم صحة إيمان المقلد بل هو فيمن من لم يصل له الجزم بعقائد الايمان ولو بالتقليد كما جزم به أبو زيد الفاسي مستدلا على ذلك بأنه لم يحك أحد الاجماع على كفر المقلد القول الثاني أنه الواجب والنظر حرام خوف الوقوع في الشبه والضلال لاختلاف الاذهان والانظار فيجب التقليد ولا يخفى فساد هذا القول وكيف يجب مآذمه الله تعالى من التقليد في الدين فقال بل قالوا إما وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون . وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل تتبع ما آلفينا عليه آباءنا الى غير ذلك

يعدل عنه والعلم كله لله تعالى قوله وأما قول امام الحرمين الخ في شامله فانه قسم المكلفين الى اقسام أربعة فقال فمن عاش بعد البلوغ زمنا يسعه النظر ونظر لم يختلف في صحة ايمانه وان لم ينظر لم يختلف في عدم صحة ايمانه ومن عاش بعده زمنا لا يسعه النظر وشغل ذلك القدر بما يقدر عليه لم يختلف في صحة ايمانه وان أعرض عن ذلك ففي صحة ايمانه قولان ولاصح عدم الصحة اه الخ قوله بل هو فيمن الخ أوله (سى) في شرح الصغرى كما مر الا انه عبر بلعل الخ للترجى لكن قال (ع) بل هو فيه قطعا اذ لم يجد أحد الاجماع على كفر المقلد ولعل ما ذكر طريقه اه وكونه طريقه هو الى ارتضاه ابو على اليوسى واعتراض التأويل المذكور قال وفيه نظر اذ الذى لا جزم له ولو بالتقليد لا ينبغي أن يختلف فيه اثنان وليس من موضوع النزاع فالاولى ترك الكلام على ظاهره لأنها طرائق واجتماعات متناقضة كما مر عن صلاح الدين العلائى كلام المقترح اه واستحسنه أيضا (د) عن شيخه العدوى قال لتكون الأقسام الأربعة كل واحدة أى كلها فى الجازم وذلك لأن القسم الاول فى الجازم قطعا فينبغى أن يكون ما بعده كذلك وأما على الجواب الاول فيكون القسم الاول فى الجازم وما بعده فى غيره . قوله (الثانى أنه الواجب الخ) هذا ضعيف كما عند (ش) ولذا لم يذكره ابن عرفة فى شامله وقال الشيخ الأمير يجب حمله على غير ما الكلام فيه أى الدليل التفصيلى لمن يقصر عن التخلف من الشبه والاخالف القرآن أى الامر بالنظر كما نبه عليه اليوسى اه وإذا حمل على ذلك كان صحيحا وتقدم (ش) فى المبادئ أن هذا مراد من حذر من علم الكلام وحرمة ويدل على حمله على ما ذكر تعليقه بخوف الوقوع فى الشبه والضلال لأن النظر مظنة ذلك فهو التفصيلى لا الاجمالى والشبه جمع شبهة وهو التباس الحق بالباطل بحيث يحصل التحير والضلال سلوك طريق لا يودى الى المطلوب فيعتقد ما ليس بحق حقا . قوله (وكيف يجب الخ) بحث فيه بان هذا خروج عن الموضوع لأن كلامنا فى التقليد الصحيح والذى ذمه الله تعالى

التقليد الفاسد وهو تقليد الكفار لأبائهم ورؤسائهم الذي صمموا عليه واحتجوا به على الرسل مع ظهور معجزاتهم كما في الآيتين عند (ش) ونحوهما ولاجل أصرارهم على التقليد الفاسد وعنادهم أكثر الله تعالى في الرد عليهم ودم تقليدهم وأجاب المحشي بأن (ش) فهم أن المقصود من الآيات ذم التقليد مطلقا سواء كان صحيحا أو فاسدا قال وهذا هو الذي كان يفهمه أشياخنا وهو الصواب لأننا لو قصرنا الذم على التقليد الفاسد لكان النظر غير واجب وهو باطل ه الخ ولا يخفى ما فيه أما قوله أن (ش) فهم الخ فغيره لا يسلم له ذلك وليس كل من فهم شيئا من شيء يسلم له فهمه قال ابن حجر العسقلاني الآيات والأحاديث الموجبة للنظر إنما وردت في حق الكفار الذين اتبعوا من نهوا عن اتباعه وتركوا من أومر باتباعه ولذا كلفهم الله تعالى بالاثبات بالبرهان على دعواهم فاختلط الأمر على من اشترط ذلك اه نقله (جس) وغيره وقال الشيخ بنى في اختصاره لتأليف شيخه سيدى أحمد بن مبارك وليس المقلد أيضا مؤمنا عاصيا بترك النظر لأن أدلة وجوبه نحو قوله تعالى أولم ينظروا أولم يسيروا وغير ذلك كلها في الكفار لا فيمن اعتقد الحق من المؤمنين نص عليه ابن حجر والقرطبي والقاضى عياض وغيرهم قالوا لأن الأخبار تواترت تواترا معنويا على أنه صلى الله عليه وسلم لم يرد على أن دعا الخلق إلا الشهادتين وعبادة الله عز وجل وقط ما دعى احدا ممن آمن إلى نظر واستدلال اه وهو صريح في ذم وجوب الدليل الاجمالى بخلاف للمحشى حيث حمل كلامه على الدليل التفصيلى ويأتى عن ابن زكري الفاسى عن جماعة من علماء الظاهر والباطن أن النظر الواجب الذى يخرج من التقليد هو النظر فى المعجزة اذ التقليد هو الأخذ بقول غير معصوم كما تقدم فى حد ابن عرفة وما النظر فى الأدلة العقلية فمندوب انظر ما يأتى عند قول (ش) وكذا يخرج من التقليد وأما قوله لو قصرنا الخ فهو من قبيل جعل الدعوى جزءا من الدليل ويسمى عند علماء الجدل بالمصادرة عن المطلوب لأن قوله لكان النظر غير واجب هذا عين الدعوى وهو المتنازع فيه لا يسلم الخصم بطلانه فلا يجوز فى علم المناظرة جعله جزءا من الدليل لما يودى اليه من الانتشار وكثرة الجدل لأنه يحتاج فى بطلانه الى اقامة دليل آخر وأما قوله أن كل وعيد ورد فى الكفار الخ فيقال عليه على تقدير تسليم هذه الكلية وأنه لا يستثنى منها شىء يكفى فى صدقها شمول تلك الآيات لعصاة المؤمنين المتشبهين بالكفار فى التصميم على الاعتقاد الفاسد لطوائف المبتدعة واعلم أن شيخنا المحشى رحمه الله تعالى ما لجدا الى أن المقلد مؤمن عاص كما يأتى له التصريح بذلك وهذا أول قدم له فى

القول الثالث أن صاحبه مؤمن عاص بترك النظر الواجب المؤدى الى العلم المطلوب بقوله تعالى

ذلك . قوله (القول الثالث الخ) أى فتكون المعرفة الناشئة عن الدليل ولو اجمالاً واجبة وجوب الفروع كالصلاة فمن لم يحصلها فهو آثم وظاهره سواء كان المقلد فيه أهلية للنظر أم لا فيلزم عليه التكلف بما لا يطاق وهو جائز وواقع في أصول الدين لأن صاحب هذا القول يرى أن الأهلية حاصلة لكل أحد لأن المطلوب الدليل الجملى وهو متيسر لكل واحد قال الكمال الأمور التي يتوصل بالنظر فيها على هذه الطريقة كثيرة جداً

وفي كل شيء له آية تدل على أنه الواحد

والكتاب العزيز منه عليه أبلغ تنبيه قال تعالى (ان فى خلق السموات والأرض الى قوله لقوم يوقنون) وقال ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً وخلقناكم أزواجاً الآية وقال تعالى ألم تر كيف خلق الله سبع سموات طباقاً وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجاً الى غير ذلك اه الخ والآيات فى هذا المعنى كثيرة وترك (ش) قولاً آخر قسماً لهذا القول ذكره فى شرح الصغرى وهو أن المقلد مؤمن غير عاص إلا إذا كانت فيه أهلية للنظر قال (د) وهو المعتمد وقال البيجورى هو المعول عليه أى عند من يوجب المعرفة بالدليل فى جواب السيد أحمد الفاسى نقله أخوه سيدى العربى الفاسى فى مرآة المحاسن مانصه ثم القائلون بأنه يآثم بترك النظر يعنى وهو الكثير من المتكلمين كما قاله قبل هذا ويأتى لنا ذكره اختلفوا فمنهم من أطلق ذلك ولم يفصل والذي عليه المحققون منهم أن من كانت فيه أهلية للنظر وفى وقته فسحة لذلك فانه يآثم بترك النظر وأما من لم يجد فسحة لفوته قبل التمكن منه أو لم تكن فيه أهلية ككثير من العوام والعبيد والنساء فلا آثم عليه لعجزه عن النظر ولكنهم كفوه بتقليد الحق دون المبطل وهذه الطريقة تجرى على قاعدة التكليف بالمقدور وشرط المطلوب الامكان وعليها درج الباقلانى وجماعة كابن زكرى وسى فانه قال فى شرح الصغرى وإذا كان عن تقليد فى ذلك طرق أصحها أنه يجب عليه البحث عن البرهان حتى تحصل له المعرفة إن كانت فيه قابلية لفهم ذلك اه . قوله (المطلوب بقوله تعالى فاعلم الخ) قال (ع) فى العصد إن الأئمة أجمعوا على وجوب معرفة الله تعالى وانها لا تحصل بالتقليد يعنى ولا تنحصر فى النظر كما عند الغزالى على أن ما ذكره العصد سنده الأمر بالنظر وهو صادق بالتدب وأما آية فاعلم أنه لا اله الا الله فالعلم قد يطلق على الظن الغالب قاله السيد وغيره اه قال جس عقبه أى فلا دليل فى الأمر بالنظر على وجوبه ولا فى الآية دلالة على ذلك لما

فاعلم أنه لا إله إلا الله وقد علم ذلك وقال للناس واتبعوه لعلكم تهتدون فهم مأمورون بما أمر
ذكر وانظر هذا مع تكرار الأمر به وقد قالوا الظواهر اذا تكررت في شيء افادت القطع اه
قلت معنى كلام (ع) أن الأمر في تلك الآيات يصدق بالندب في حق المؤمنين بالوجوب في حق
الكفار وهم المقصود الاعظم بها كما مر ولم يعمل ابن الهمام في مسأيرته الوجوب بتلك الآيات
لأنها ليست صريحة في ذلك بل عاله بسبب أن التقليد عرضة لعروض التردد فقال والتقليد
مثلا هو أن يسمع الناس يقولون أن للخاق ربا يستحق العبادة وحده لا شريك له فيجزم بذلك
لجزمه بصحة ادراك هؤلاء تحسیناً لظنه بهم فاذا حصل ذلك عن جزم لا يجوز كون الواقع النقيض
فقد قام بالواجب من الايمان اذ لم يبق سوى الاستدلال والمقصود منه حصول الجزم فاذا حصل
ثم قيامه بالواجب ومقتضى هذا التعليل ان لا يكون عاصيا بعدم الاستدلال لأن وجوبه انما كان
ليحصل ذلك فاذا حصل سقط هو غير ان بعضهم ذكر الاجماع على عصيانهم فان صح فبسبب
ان التقليد عرضة لعروض التردد بعروض شبهة بخلاف الاستدلال فان فيه حفظه اه ونحوه في
سفينة الراغب حيث قال وصح ايمان المقلد بغير دليل لحصول التصديق الذي هو حقيقة الايمان
جزما من تجويز ثبوت نقيض فهو اعتقاد جازم مطابق وهو اليقين المعتبر في التصديق وربما يكتفى
بالمطابقة ويجعل كافي المواقف الظن الغالب الذي لا يخطر بالبال معه نقيض في حكم اليقين اه والحاصل
انه لا دليل صريح على عصيان المؤمن المقلد تقليدا صحيحا والاصل عدم العصيان فالقول به ايقاع
لبعض المؤمنين في التائيم من غير دليل صريح ولذا لم يقل به الفقهاء والمحدثون والصوفية نقل الشعراني
في اليواقيت عن سيدي علي الخواص انه قال ما من عالم يأمر الناس بفعل شيء لم يصرح به الشارع
الاتمى يوم القيامة انه لم يكن رجح شيئا ثم المرجحون بأهويتهم رجال واحد يرجح جانب الحرمة والآخر
يرجح جانب رفع الحرج عن هذه الامة رجوعا الى الاصل فهذا عند الله اقرب منزلة من الذي يغلب جانب
الحرمة اذ الحرمة امر عارض ورافع الحرج دائر مع الاصل واليه يعود حال الناس في الجنة
قوله (فهم مأمورون الخ) أجيب بأنه يكفي في الاتباع الاعتقاد الجازم لأنه المقصود من الاستدلال
كما مر وذلك حظهم من العلم الذي أمروا به وتقدم أن العلم يطلق على الظن الغالب وقوله وعلى
هذا كثير من العلماء يعني من المتكلمين وقوله ونقل بعضهم الخ يعني المعتمد في المواقف كما مر
ولكن الاجماع ليس بمسلم كما علمت ويأتي في القول الرابع حكاية الاجماع عليه أيضا واذا لم
يصح الاجماع فيهما معا فمما قولان مشهوران مرجحان فهذا القول هو المشهور المرجح عند المتكلمين

به من العلم ويقاس على الوجدانية غيرها وعلى هذا القول أكثر العلماء ورجحه الإمام الرازي والآمدي وبعضهم نقل الإجماع عليه القول الرابع أن التقليد الصحيح جائز فصاحبه

وما يأتي هو المشهور المرجح عند الفقهاء والمحدثين وبه قال الصوفية أرباب القلوب الصافية هذا هو الانصاف في هذه المسألة وقوله ويقاس الخ أي التي تعلق بها الأمر في قوله تعالى فاعلم الخ وقوله غيرها أي من الصفات التي لم تعلق بها الأمر قوله (القول الرابع أن التقليد الخ) قال سيدي أحمد بن سيدي يوسف الفاسي في جوابه المتقدم اختلف أهل السنة هل يآثم أم لا والذي عليه الفقهاء والمحدثون والصوفية جمهور السلف والخلف أنه غير آثم وقيل يآثم وعليه كثير من المتكلمين قالوا وإن كان إيمانه صحيحا فلا بد من دليل على ما يعتقده ثم اختلفوا فقل لا يشترط أن يكون الدليل عقليا بل يكفي ما يواتر عنه صلى الله عليه وسلم قرآنا أو سنة وقيل لا بد أن يكون عقليا ولو جليا يعرف به الحق ولا يشترط التمكن من التعبير عنه ولا تحرير ما يعتقده على طريقة المتكلمين اهـ وهو يشهد لما مر أن كل واحد من القولين مشهور مرجح عند طائفة بل يؤخذ من كلامه أن القول الرابع أرجح ونحوه لأبي على اليوسي في مناهج الخلاص ونصه ولهم في المقلد أقوال ثلاثة أحدها أنه كافر إذا لا معرفة عنده بناء على أن الإيمان هو المعرفة أو حديث النفس التابع لها وأن المعرفة هي الجزم المطابق عن ضرورة أو برهان والمقلد لا برهان معه وليس المحل محل ضرورة وقيل هو مؤمن عاص بترك النظر وقيل أن مضى له بعد البلوغ زمان يمكن فيه النظر وذهب آخرون من المتكلمين وجمهور المحدثين وغيرهم إلى أن التقليد يكفي وحقيقته أن يجزم بما سمع من أئمة الدين من الحق جزما مصمما لا اضطراب فيه ولا تردد فإن عرف أدلة ذلك من الكتاب والسنة كان أخرى بالصحة ولا سيما ما لا تتوقف عليه المعجزة من العقائد قلت وهذا هو الصواب أن شاء الله تعالى لأن المطلوب هو اعتقاد الحق وقد حصل ولو سلم أن المطلوب كونه على بصيرة بما أعتقده فنقول إن ذلك حاصل أيضا لأن معنى كونه على بصيرة أن يعتقد الحق مع العلم بأنه حق بحيث لا يكون من الظانين والخارمين ولا شك أن العلم بأنه حق حاصل من العلم بصدق الرسول صلى الله عليه وسلم وصحة الإسلام وصدق العلية أمر ضروري في جميع الملة المحمدية بل وفي كثير من غيرها من الكفرة وليس هذا موضع بسط هذه المسألة اهـ وقال في حاشيته على الكبرى بعد كلام وأما اليوم فقد تواترت الشريعة وظهرت الرسالة ظهوراً لا خفاء معه حتى كادت نبوته صلى الله عليه وسلم تكون في فطرة هذه الأمة كوجود

البارى لاسيما في زماننا هذا فانه وان كثر فيه الجهل ليس عند علمائنا والحمد لله الا الحق الذي عليه
أهل السنة والجماعة ثم ردنا الاعتزال فالآثم للعالم اليوم أن يشتغل بتعليم العامة عقائدهم فان من صمم
منهم على الحق لا يخشى بدعيا يزول له ولا ذا شبهة يعكر عليه ومن استطاع أن يتعلم من الأدلة
ولو اجمالية ما بقي نفسه ما عسى أن يخطر بباله من الوسواس فذلك خير له على أن العامة بعداء
عن الشبه وأما القاضى يعنى الباقلانى ومن كان في عصره فقد كانوا في زمن ظهور البدع في
أصول الدين وتشعب الأهواء واقتراق الأمة على تلك الفرق فحق لهم ما ذكره هـ يبنى في
المقلد من كفره وعصيانه وشيخنا المحشى رحمه الله لما مال الى القول بعصيان المقلد
جعل يستدل ارجحيته بدلائل لا شاهد فيها لمن تأملها ويؤل كلام أصحاب القول الآخر
ودلائلهم وقد علمت أنهما قولان مشهوران وكل طائفة قد حكمت الاجماع على قولها كما عند
(ش) فلاشتغال بذكر أدلة احد القولين وتأويل أدلة الآخر تطويل بغير طائل وتكثير للنزاع
والجدال والمسألة ذات طروق وأقوال منتشرة متناقضة لما مر مع أن موضوع الخلاف
وهو المقلد نادر جدا وأما قول المحشى في الفائدة الثانية أن الناس ما عدا الأولياء لا يعرفون
جل العقائد الواجب علينا اعتقادها وجوب الفروع باجماع الا بالتلم وكذا جل الأدلة
الاجمالية الواجبة علينا وجوب الفروع على الأشهر لا يعرف الا بالعلم اهـ فيما لا ينبغي أن
يصدر من أمثاله ولعله سبق به قلم من غير تأمل فأما قوله لا يعرفون جل العقائد الخ فيكفى في
رده ما ذكره هو بنفسه قريبا في الفائدة الثالثة عن (سى) وأبى على اليوسى وسيدى عبد القادر الفاسى
وغيرهم وتقدم لنا بعض ذلك وفي اليواقيت للشعرانى عن الحاتمى أنه قال من شأن أهل الله تعالى
أنهم لا يجرحون عقائد احد من المسلمين وانما شأنهم البحث عن منازع الاعتقاد ليعرفوا من
أين اتحلها أهلها وما الذى تجلى لها حتى اعتقدت ذلك وهل يؤثر ذلك في سعادتها أم لا هذا
حظهم من البحث في علم الكلام فعلم أن عقائد العوام باجماع كل متشرع صحيحة سليمة من الشبه التى
تطرق المتكلمين وهم على قواعد دين الاسلام وان لم يطالعوا كتب الكلام لأن الله تعالى ابقاهم على
ضحة العقيدة بالفطرة الاسلامية التى فطر الموحدين عليها إما بتلقى الوالد المشرع وأما بالالهام
الصحيح وهم من معرفة الحق تعالى وتنزيهه على حكم المعرفة والتنزيه الوارد في ظاهر الكتاب
والسنة وأقوال العلماء وهم على صواب في عقائدهم ما لم يتطرق أحدهم الى التأويل في
الآيات والأخبار فان تطرق الى ذلك فقد خرج عن حكم العامة والتحق بأهل النظر

مؤمن غير عاص وهو قول العنبري وغيره وهو مقتضى صنيع من ذكر العقائد مجردة عن البراهين

والتأويل وهو على حسب تأويله وعليه إما مصيب أو مخطيء اه وتقدم لنا الكلام على حال
العوام وانه يحكم على كل واحد بما ظهر عليه وأما القلوب والسرائر فالله اعلم بها وأما
قوله وكذا جل الأدلة الخ فيكنى في رده أيضا ما يأتي (ش) حيث ذكر الدلائل الاجمالية
ثم قال فأمثال هذه الأدلة لا تعوز العوام وتخرجهم من رتبة التقليد ومحل الخلاف والحمد لله على
السعة وسلبه المحشى وذكر ما يشهد له وفي اختصار الشيخ بنى لتأليف شيخه سيدي احمد بن مبارك
بعد كلام ان دلالة الأثر على المؤثر ضرورة مركوزة حتى في فطرة الصبيان والبهائم فضلا عن
غيرهم وقد نص على ذلك الباقلاني نقله عنه ابن التلساني في شرح المعالم والفخر الرازي ولا يحتاج
الى نص فقد سألنا عنه صفار الصبيان وضعفة العقول كالعييد والنسوان لجزموا به بداهة
واستبشعوا السؤال عنه لبدايته وما من عاقل ينظر الى دار مبنية حسنة البناء الا ويرحم بانها
ويشهد له بحسن المعرفة فكيف لو نظر الى دار ذاته التي أخذها تراها وعمرها وخشبها وكل
ما يدخل فيها من نطفة من ماء مهيئ اه وفي حاشية العطار على المحلى ثبوت حدوث العالم أصل
للسائل الكلامية يتوصل به الى اثبات الواجب العقلي واثبات النبويات وبقية العقائد ولنا
صدر به بعض المتكلمين كالعضد والذسفي اه وقال الشيخ (جس) في أول شرحه على الرسالة
ولا خلاف ان الخروج من التقليد مطلوب وان لم يكن واجبا قال ابن رشد ولا يلزم فيه اصطلاح
معين بل بأي وجه أمكن فاذا استدلل على وجود الباري وكأله بوجود المخلوقات وعلى صدق
الرسول بالمعجزات نخرج عن التقليد اه وفي المراسد

والجملی باتفاق هو تام وهو حاصل وفقا للعوام

وان يكن لم يمكن التعبير عنه فذاك المعجز لا يضير

فهم اذا بالله مؤمنون وعارفون به سوفقونا

وأمر دين فيهم أشهر من شمس الافق في الضحى وأنور

وأما اشتراط المعلم فتقدم لنا ما يتعاق به والحاصل أن الشيخ المحشى رحمه الله تعالى لما أطلال
الكلام في هذا المحل ومال الى أن المقلد عاص اشتمل كلامه على سقطات وتخليطات فينبغي
للاطالب أن يتثبت ويعين النظر والعلم كلمته قوله ((وهو مقتضى صنيع الخ)) أي لأن ذكر العقائد
مجردة عن الدليل مطلقا ظاهر في عدم وجوبه مع أن الإشارة الى أن الاجمالي سهلة نعم قد يقال

كابن أبي زيد ونسبه الشيخ زروق للمذاهب الأربعة ومنهم من نقل الاجماع عليه أيضاً وهو الذى ارتضاه ابن عباد فى رسائله الكبرى ناقلاً عن الغزالى فى كتاب التفرقة وكذا اعتمده ابن عباد فى جواب له كما نقله أبو زيد الفاسى لأنه قال فى الرسائل وفى الجواب المذكور انما يحتاج الى محاولة الدليل والبرهان من تخلخلت عقيدته بدليل أو شبهة وأما من هو راسخ فى الاعتقاد السنى كحال عوام الناس فلا يحتاج الى شيء من ذلك وقد تكون عقيدته أرسخ بكثير من عقائد أولئك الذين يتعاطون هذه الأدلة ويحاولونها وهذا موجود مشاهد قال وعلم الكلام طب والطب انما يحتاج اليه العليل واستدل القائلون بجواز التقليد والاكتفاء بالعقد الجازم بأنه صلى الله عليه وسلم كان يكتفى فى الايمان من الأعراب وليسوا أهلاً للنظر

انما لم يذكر الدليل الاجمالى لكونه متيسراً لكل أحد فيؤل الأمر حينئذ الى نزور المقلد وقوله كابن أبي زيد أى صاحب الرسالة فانه لم يذكر دليلاً لا تفصيلاً ولا اجمالاً قال الشيخ زروق فى آخر باب ما تنطق به الألسنة قد جمعت هذه العقيدة نحو مائة مسألة وأتى بها الشيخ مسلبة من غير برهان اكتفاء بالمعنى لأن ايمان المقلد عنده صحيح اهـ وأما قوله ونبيه بآثار صنعتها فهو من أول الخطبة ولم يشرع فى ذكر العقائد قال الشيخ زروق هنا ولا يلوح من هذا أن أول الواجبات النظر والاستدلال ولا المعرفة بل كونها مطلوبة فقط اهـ . قوله (ونسبه الشيخ زروق الخ) لكن انما نسب الصحة لا نفي التائيم لأنه قال بعد ذكر ذلك واختلف مع الصحة فى تائيمه بترك النظر مع القدرة عليه وقال شيخنا أبو عبد الله السنوسى هو كمال وان لم يكن واجبا اجماعاً فلا ينبغى تركه لغير عذر اهـ . قوله (وارتضاه ابن عباد الخ) ونصه وهل المقصود الاحصول الجزم بالاعتقاد السنى بأى وجه أمكن فاذا حصل بطريق التقليد كفى ولا يحتاج الى الدليل والبرهان الا من تخلخلت عقيدته بشك أو شبهة وأما من هو راسخ فى الاعتقاد السنى كحال عوام الناس فلا يحتاج الى شيء من ذلك الى آخر ما عند (ش) وأما كلامه فى جوابه فوجه الشاهد منه . قوله (ومن لم تكن فيه أهلية للنظر) بجهالة العوام وأهل البوادي ربما ينفعهم التقليد ان كان موافقاً للحق اهـ والمحشى رحمه الله تعالى حذف محل الشاهد من كلامه وحمل جميع كلامه على نفي وجوب الدليل التفصيلى لأنه يؤول كلام أصحاب القول الرابع كما علمت لكن يمنع من حمله على ذلك . قوله (وهل المقصود الاحصول الجزم الخ) فهو صريح فى نفي وجوب الدليل الاجمالى اذا حصل الجزم بالتقليد وصرح به جماعة كما مر قوله ويقاس غير الخ

بالتلفظ بكلمتي الشهادة المبني على العقد الجازم ويقاس غير الايمان عليه وأجاب القائلون
بوجوب النظر بأنا لانسلم أن الأعراب ليسوا أهلاً للنظر اذلسنا نقول أن الواجب على العوام
النظر على طريق المتكلمين من تحرير الأدلة وتدقيقها ودفع الشبه والشكوك عنها فان هذا
انما هو فرض كفاية في حق المتأهلين بل الواجب على العوام النظر على طريق العامة في دليل
اجمالي يفيد العلم وان لم يكن على الترتيب والنهذيب المعتبر عند المتكلمين كما أجاب به الأعرابي

يعنى أن غير الايمان بمضمون كلمتي الشهادة يقاس على الايمان بذلك والمقيس بقية العقائد
قوله (واجاب القائلون بوجوب النظر) أى سواء كان واجبا وجوب الأصول بحيث أن من تركه
يكون كافراً وهم من قال بكفر المقلد أو واجبا وجوب الفروع بحيث أن من تركه يكون عاصيا
وهم القائلون بعصيان المقلد قوله (بأنا لانسلم أن الأعراب الخ) يعنى أنه انما اكتفى الشارع
منهم بكلمة الشهادة لأجل الدخول في الاسلام فلاينا في أنهم بعد ذلك مطالبون بالنظر
على جهة الوجوب الأصلي والفرعى كما تقتضيه آيات القرآن وهو في قدرتهم فلا
يحتاجون فيه الى تلقين وتعليم وتقدم أن هذا هو الذى حكاه المقترح على لسان أصحاب هذا
القول وتبعه تليذه الفهرى وابن عرفة (وسى) وغيرهم إلا أن العبارة وقع فيها اختصار فأوهمت
غير المراد وذلك هو سبب استشكال الكلام واعتراضه وتقدم أن العلامة اليوسى بين المراد
رحمه الله تعالى وقد أحسن (ش) في سياق هذا الاستدلال والجواب فهو ايضاح وشرح لقوله
فيما مر هو مقتضى قول الفهرى الخ الآن (ش) تبع هناك عبارة ابن عرفة . قوله (فرض كفاية الخ)
هذا هو التحقيق وقيل فرض عين وقيل مندوب حكى هذه الاقوال أبو على في حواشى الكبرى
ثم قال ولا قائل بتوقف الايمان عليه غير ما حكاه العلاء عن الاسفراينى وتكلموا معه حتى قال
انغزالي أسرفت طائفة فكفرت عوام المسلمين زعموا أن من لم يعرف العقائد بالأدلة التى حرروها
فهو كافر فيضيقوا رحمة الله الواسعة وجعلوا الجنة مختصة بطائفة يسيرة من المتكلمين اهـ وقوله
في حق المتأهلين أى فان لم يقيم به أحد منهم اثم جميعهم دون العامة الذين لا قدرة لهم عليه . قوله (كما
أجاب به الأعرابي) قال العلامة العطار وتقول العامة اذا رأت ما يصحبها سبحانه الله الخالق بل
الأولاد الصغار يقسمون بالله وبالنبي وهذا مصداق حديث كل مولود يولد على الفطرة اهـ ونقل
بعض شراح (سى) عن السيوطى أن بعض العلماء لا خيار وقد سماه كانت له لحية طويلة تقرب
من الأرض فاذا ركب دابة انفرقت عليها يمينا وشمالا فاذا رآه العوام قالوا سبحانه من

الأصمعي حين سأله بم عرفت ربك فقال البعرة تدل على البعير وأثر الأقدام تدل على المسير
فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج وبحار ذات أمواج الا تدل على اللطيف الخبير وقيل
لطيب بم عرفت ربك قال بأهليج يحف الخلق ويلين البطن وقيل لأديب بم عرفت ربك
قال بالنحلة في أحد طرفيها عسل وفي الآخر لسع وعسل مقلوب لسع وسئل أبو نواس عن
دليل الصانع فأنشأ يقول

خلقه فيقول ذلك العالم العوام مؤمنون موحدون يستدلون بالصنعة على الصانع . قوله (فجاج) قال في
المصباح الفج الطريق الواسع والجمع فجاج مثل سهم وسهام اه وقوله الا تدل الخ استقهام تقرير
وهو خبر عن قوله فسماء قوله (بأهليج) هو معرب قال ابن السكيت هو بكسر اللامين وكذا الواحدة
منه وقال ابن الاعراب هو بفتح اللام الثانية قال وليس في الكلام افعيل بالكسر وفيه افعيل
بالفتح كابرسم واطريفل ووجه دلالة على الصانع المختار الذي أراد هذا الطيب أنه اختلفت
طبيعته وعمله بحسب المحل فدل ذلك على انه من فعل الله تعالى ولا أثر له في ذلك اذ لو كان يؤثر
بطبعه لما اختلف تأثيره قوله (بالنحلة الخ) في النحل عجائب دالة على قدرة الله تعالى وحكمته لا في
شكله ولا في عمله فوسط بدنه مربع مكعب ومؤخره مخروط مدور مبسوط وركب في وسط
بدنه أربعة أرجل ويدان متناسبة المقادير كاضلاع الشكل المسدس في النائرة وفيه الملك المطاع
يقال له العسوب يتوارث الملك عن آباءه وأجداده وهو أكبر جثة بقدر نخلتين ولا يخرج من الكور
لأنه اذا خرج تبعه النحل وهو يأمرهم بالعمل ويرتب على كل أحد ما يليق به ومن لا يحسن
العمل أخرجه من الكور وينصب بوابا على باب الخليفة لينع دخول ما وقع على شيء من
القاذورات وأما اتخاذ ميوتها مسدسة فمن أعجب الأشياء متساوية الاضلاع بحيث لا يزيد
ضلع ولا ينقص عنه يعجز عنه المهندس الحاذق مع استعانته على ذلك بالآلات ولها شفران
حادان تجمع بهما من ثمر الاشجار رطوبات لطيفة خالق الله فيها قوة طابخة تصير تلك الرطوبات
عسلا غذاء لها ولأولادها وشرابا فيه شفاء للناس وما فضل عن غذائها تجعله مخزونا في تلك
البيوت وتغطي رأسها بغطاء رقيق من الشمع تدخره للشتاء تنقوت به الى وقت خروج
التوار فتدعي منه هذا دأبها بالهام من الله تعالى كما قال تعالى وأوحى ربك الى النحل الآية اه
ذكره في عجائب المخلوقات وهو يدل على أن الله تعالى اختص كل نوع بما يناسبه من الادراك
والفهم . قوله (وسئل أبو نواس الخ) تقدم التعريف به وقوله عيون الخ أشار به الى نوار النرجس

تأمل في نبات الأرض وانظر إلى آثار ما صنع المليك
عيون من لجين شاخصات على أطرافها الذهب السديك
على قضب الزبرجد شاهدات بأن الله ليس له شريك

وروى أن بعض الزنادقة أنكر الصانع عند جعفر الصادق فقال جعفر هل ركبت البحر
ورأيت أهواله قال نعم هاجت يوماً رياح هائلة فسكرت السفن وغرقت الملاحين فتعلقت
بلوح ثم ذهب عني فاذا أنا مرفوع في الأمواج المتلاطمة حتى رمت بي إلى الساحل قال جعفر
كان اعتمادك على السفينة والملاح واللوح وحين ذهبت هذه الأشياء عنك هل أسلمت نفسك
للهلك أم كنت ترجو السلامة قال بل رجوت السلامة قال بمن رجوتها فسكت قال جعفر الصانع
هو الذي كنت ترجو منه السلامة (ح) وهو الذي أنجأك فأسلم على يده وكان أبو حنيفة شديداً
على الدهرية وكانوا ينتهزون الفرصة ليقتلوه فينبأ هو في المسجد هجم عليه جماعة بسيف مسلولة
فقال أجيوني عن مسألة ثم أفعلا ما بدمكم قالوا هات قال ما تقولون في سفينة مشحونة بالأحمال
مملوءة بالاثقال في لجة البحر قد احتوشتها أمواج متلاطمة ورياح مختلفة وهي تجري بينهما على

بكسر النون والجيم وقد تفتح لفظه معرب ونونه زائدة أنظر المصباح قال الشريشي في
شرح المقامات عند قوله

فأمطرت لؤلؤاً من نرجس وشقت ورداً وعضت على العناب بالبرد

مانصه النرجس نوار أصفر في نواره انكار وفور لا يكاد يرى له ورق قائم تشبه به العينان إذا
كان في نظرهما فتور ثم قال والنرجس الذي يشبه به أهل المشرق العيون هو نبات له قضبان
خضر في رؤسها أقماع يخرج منها نوار ينبسط منه على الأقماع ورق أبيض في وسط البياض دائرة
قائمة من ورق صغير هذه الصفة التي تقع في أشعارهم إذا ذكروا النرجس وهذه الصفة هي
التي تصف بها أهل المغرب البهار فالذي يسميه أهل المغرب نرجساً يسميه أهل المشرق بهاراً فنرجسهم
هو بهارنا وبهارهم هو نرجسنا اه والمشهور عندنا بالنرجس هو النوار الأبيض الذي يكون قبل
فصل الربيع يكون بالبادية وأصله كالبصل وصفته كصفة نرجس أهل المشرق ولا بن الرومي في مدحه

وحكم على بتفضيله على الورد النرجس حاز الملاحه كلها

وله فضائل جمّة ومحامد للنرجس الفضل المبين وأن أبي

وحاد عن الطريقة حائد فصل القضية أن هذا قائد

الاستقامة ليس لها ملاح يجرها ولا دافع يدفعها قالوا هذا شيء لا يقبله العقل قال سبحانه الله إذا لم يجر في العقل سفينة تجرى من غير ملاح فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف أعمالها وتغاير أحوالها وسعة أكنافها وتباين أطرافها من غير صانع وحافظ قالوا صدقت وبكوا وأغمدوا سيوفهم وتابوا وسأل الرشيد مالكا عن ذلك فاستدل باختلاف الأصوات وتردد النخات وتباين اللغات وسأل جمع من الدهرية الشافعي عن دليل الصانع فقال ورقة الفرصاد تأكلها دودة القز فيخرج منها الابرسم والنحل فيكون منها العسل والظباء فينعتقد في نواجذها المسك والشاة فيكون منها البعر فأمنوا وكانوا تسعة عشر وسئل عن ذلك الامام أحمد فقال انظروا الى قلعة ملساء بيضاء ولا فرجة فيها ظاهرها كالفضة المذابة وباطنها كالذهب الابرير تنشق عن حى سميع بصير فلا بد من الفاعل الذى اعتنى بالقلعة وبالحيو ان الفرخ فأما هذه الأدلة لا تعوز العوام وتخرجهم من رتبة التقليد وحل الخلاف والحمد لله على السعة وكذا يخرج من التقليد على ما ذكره بعض المحققين من ثبتت عنده الرسالة بالمعجزات المتواترة فاستند في عقائده الى قول الرسول المتواتر بالقرآن كما حكاه الجزائرى في القصيدة قال

وقيل ان قلده القرآن صح له مقلد الحق ذو حق بلا وهل

وتسميته تقليد بحسب الصورة فقط لأنه اذا ثبتت الرسالة بالبرهان ثبت به جميع ما استند اليها

زهر الربيع وان ذاك طارد شتان بين اثنين هذا مودع

سلف الدنيا وهذا واعد أين العيون من الحدود تقاسمة

ورياسة لولا القياس الفاسد

وعارضه بعضهم كما هو المذكور في كتب الأدب وانما ذكرنا هذا تنشيطا للطالب ودفعاً لسأته . قوله ((على ما ذكره بعض المحققين الخ)) هو العلامة ابن زكري الفاسى فيما كتبه على شرح الكبرى لما مر ونقله (جس) قال بعد كلام ومذهب أئمة القلوب كابن أبى حمزة والقشيري والغزالي وابن عطاء الله وابن عباد ومن أهل الظاهر كابن رشد وابن حجر والقرطبي أن النظر الواجب الذى يخرج من التقليد هو النظر فى المعجزة التى ثبتت بها الرسالة اذ التقليد هو الاخذ بقول المعصوم فهو من أقوى الحجج واما النظر فى الأدلة العقلية فمندوب اليه لانه يزيد العقائد رسوخا ووضوحا وليس شرطا فى صحة الايمان نعم يجب فى حق من لم تسكن نفسه الى التصديق بالنظر فى المعجزة وانما أوجه الله فى القرآن على المكذبين بالآيات كقوله تعالى

ان الذين حقت عليهم كلمات ربك لا يؤمنون الى قوله قل انظروا ماذا في السموات والارض
الآية وقوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا سندرجهم الى قوله أولم ينظروا في ملكوت السموات
والارض اه وكلامه صريح في ان تلك الآيات خاصة بالكفار كما يدل عليه سياقها خلافا لما
مر للبحشي ومثل ما لابن زكري لابي علي اليوسي في حواشي الكبرى وذلك انه لما ذكر (سي)
كلام القاضي في المقلد ومن جملة أنه قال وإذا أمر أي المقلد بتقليد الحق فلا يعلم كونه محتما الا بعد
النظر القويم وإذا نظر خرج عن كونه مقلدا الى آخر كلامه قال ابو علي فيه بحث اذ النظر الموقوف
عليه كونه محتما غير النظر الذي نحن فيه الا ترى انه لو قلد القرآن والحديث لعرف حقيقتها لما
تقرر من صحة القرآن المتواتر والحديث المتواتر او لوجوب العمل به فيما يقبل فيه الاحاد والاجماع
قبل ان ينظر في العقائد اصلا واذا علم أن هذه الثلاثة حق وأخبرته أن حكم الألوهية كذا
أو حكم الرسالة كذا اعتقده كما قال الجزائري رحمه الله تعالى وقيل ان قلدا لا يقال ثبوت هذه الثلاثة فرع
ثبوت الألوهية والرسالة لاننا نقول المعجزة دالة على ثبوت الرسالة وصدق الرسول فيما أخبر به
وقد كان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يطلبون منه الآيات أولا فلما تبين صدقه اذعنوا لقوله
وتلقوه بالقبول وأما اليوم فقد تواترت الشريعة وظهرت الرسالة للخاص والعام الى آخر مامر
عنه في القول الرابع في المقلد ونقل الشعراني في اليواقيت عن الحاتمي أنه قال أن الشخص اذا
كان مؤمنا بالقرآن فالواجب عليه أن يأخذ عقيدته منه لأن القرآن دليل قطعي سمي ثم ذكر
آيات كثيرة تؤخذ منها العقائد ثم قال وقد بان لك بما ذكرنا أن من أراد حفظ عقيدته من الشبه
والضلال فليأخذها من القرآن فانه متواتر قطعي معصوم بخلاف من يأخذها من طريق الفكر
والنظر من غير أن يعضده شرع أو كشف وانظر الى النبي صلى الله عليه وسلم لما قيل له أنسب
لنا ربك كيف تلي عليهم سورة الاخلاص ولم يذكر لهم من أدلة النظر شيئا اه الخ ثم أن ما ذكر
من تقليد القرآن والسنة جعله بعضهم قولا خامسا أو سادسا على مامر من الخلاف في ايمان المقلد
وحاصله أنه ان قلد الكتاب أو السنة المتواترة أو الاجماع لانه لا بد له من مستند صحيح ايمانه لا تباعه
القطعي وان قلد غير ذلك فلا يصح لتقليده غير معصوم هكذا يقول صاحب هذا
القول ولما كانت تقليدا انما هي بحسب الصورة لم يعده (ش) من جملة الأقوال وبقي قول آخر سابع
في المقلد وهو الوقف لتعارض الأدلة حكاه المشدالي ونقله احلوه على جمع الجوامع وقول
الجزائري وقيل ان قلد الخ هذه الصيغة هنا مجرد الحكاية لا للتضعيف بدليل قوله وهل اي فلا

اذ دليل المبني عليه دليل للمبني والمبني على المتيقن متيقن فان قيل هذا ظاهر في غير ما توقف عليه الرسالة والمعجزة من وجود المرسل وقدمه وبقائه وحياته وعلمه وإرادته وقدرته وغناه التي هي مصححات الفعل قلنا هو وان ذكره غير مسلم لان تلك الصفات إنما يتوقف عليها وجود الرسالة والمعجزة في الواقع والذي أسند اليه المكلف في عقائده إنما هو ثبوت المعجزة الدالة على صدق الرسول وثبوت المعجزة أي تيقنها والعلم بها لا يتوقف بها على العلم بأن المرسل موصوف بتلك الصفات مثلا الذين تحدى لهم الرسول بانشقاق القمر بأن قال آية صدقي أن ينشق القمر حتى يرى فرقتين في السماء ثم شاهدوا ذلك ثبتت عندهم الرسالة ويعلمون صدق المتحدى قطعا وان كانوا غير مستحضرين أن فاعل هذا الخارق موصوف بتلك الصفات أو غير عالين بذلك أصلا حتى يتنبهوا له من خلق ذلك الخارق أو ينهوا عليه وعلى هذا فالخروج من التقليد

ضعف قوله (فان قيل هذا ظاهر الخ) وذلك لانهم قسموا العقائد بحسب الاستدلال عليها الى ثلاثة أقسام الاول ما يتوقف عليه وجود الفعل الممكن كالمعجزة وذلك كالوجود والقدم الى آخر ما عند (ش) فلا يتأتى الفعل الا لمن اتصف بتلك الصفات ولا يصح الاستدلال عليها الا بالدليل العقلي لانه لو استدل عليها بالسمع للزم الدور ويانه ان السمع متوقف على المعجزة وهي متوقفة على هذه الصفات فيكون السمع متوقفا عليها ولو ثبتت هذه الصفات بالسمع لتوقف عليها فصار كل منهما متوقفا على الآخر وهذا دور القسم الثاني ما يرجع لوقوع جائز كأحوال القيامة فهذا لا يستدل عليه الا بالدليل السمعي اذ غاية ما يصل اليه العقل الجواز لا الوقوع الثالث ما لا يتوقف عليه المعجزة ولا يرجع لوقوع جائز كالسمع والبصر والكلام ولوازمها فهذا يصح الاستدلال عليه بالأميرين والانجح السمع وأما الوجدانية فقليل من القسم الاول لتوقف المعجزة عليها اذ لو انتفت لحصل التمانع فينتفي اتفعل ومن جملة المعجزة وقيل من القسم الثالث قال في شرح الكبرى وهو رأى وأصل هذا السؤال والجواب الذي عند (ش) لابن زكري كما في (جس) فانه قال ليس المقلد هو التارك للنظر في الأدلة العقلية خلافا لجمهور المتكلمين وانما هو التارك للنظر في الأدلة العقلية خلافا لجمهور المتكلمين وانما هو التارك للنظر في ثبوت رسالة الرسول كمن ولد بين قوم مؤمنين وسمع اسم النبي صلى الله عليه وسلم وفضله على الجملة ولم يخالط أهل العلم ولا من خالطهم فلم يعرف معجزة من المعجزات المثبتة للرسالة وأما من ثبت عنده الرسالة بالمعجزة فاستنباده الى قول الرسول المتواتر كاف في عقائده بل هو اقطع من كل

في غاية السهولة وحاصل لعوام المسلمين قطعاً ثم خصص الصفات الواجبة معرفة شأنها وأحكامها في حق الله تعالى وفي حق رسله بكونها (مما) من بيانية والجار والمجرور في موضع النعت للصفات أحوال منها أي الصفات التي يجب معرفتها هي التي (عليها نصب) تعالى (الآيات) أي الأدلة العقلية والسمعية ثم التي نصب الأدلة على ثبوتها إنما تعرف بحسب الوسع وعلى ما تحتمله العقول وأما كنه تلك الصفات فمحجوب عن العقل كالذات العلية ولهذا اقتصر الناظم على الصفات فليس لأحد الخوض في شيء من ذلك بعد معرفة القدر الواجب وفهم منه أن ثم صفات آخر لم تنصب

برهان ذكره المتكلمون فإن قيل هذا ظاهر في غير ما توقف عليه دلالة المعجزة على صدق الرسول أما هو كالوجود والقدم والبقاء ومصححات الفعل فلا للدور قلنا هو وإن ذكره غير ظاهر إذ المتوقف على اتصاف الفاعل للخارق بذلك هو وجود الخارق في نفس الأمر لا دلالة على صدق الآتي به فإن المشاهدين للانشقاق القمر مثلاً فلا يستفيدون من ذلك صدق المتحدي به قطعاً وإن فرضنا أنهم غافلون عن اتصافه تعالى بتلك الصفات والمتوقف على السمع العلم بتلك العقائد فالجهة منفكة فإن قيل العلم كان حاصلًا عندهم ولو سئلوا عن فاعل هذا الخارق هل هو قادر لقوالنا نعم ولا يلزم من العلم حضوره قلنا ذلك العلم مع صدق الرسول مستفاد من الخارق دفعة واحدة . قوله (في غاية السهولة الخ) أي لأنه كما يكون بالدليل التفصيلي يكون بالاجمالي وهو لا يعوز العوام وبالأستناد للمعجزة ولا فرق بين من شاهدها أو بلغته بالتواتر ومعجزاته صلى الله عليه وسلم بلغت عامة المؤمنين فضلاً عن الخاصة سيما القرآن الباقي على عمر الأزمان ولنا قال (ش) وحاصل لعامة المسلمين قطعاً وبه يعلم بطلان مامر للبحشي من قوله أن جلة الأدلة الاجمالية لا يعرفها عامة الناس إلا بالتعلم ويعلم أيضاً أن المقلد نادر جداً كما نص عليه غير واحد كما مر ولا يرد على ما ذكر وجود بعض الأفراد من العوام يجهل بعض الصفات الواجبة أو جملها لأن ذلك نادر وتقدم أن أحوال العوام لا تنضبط فالواجب حسن الظن بهم ثم يحكم على كل واحد بما ظهر عليه . قوله (إنما تعرف بحسب الوسع الخ) قال ابن البنا في شرح مراسمه اعلم أن الصفات إنما تثبتها لله تعالى بدلالة أفعاله لأن الفعل يدل على أن له فاعلاً وإن فاعله بالصفات التي يتأت بها صدور الفعل منه من غير تشبيه له بخلقه ولا تعطيل عن الفعل فهي له على ما يعلم هو لا نقول هي هو ولا هي غيره ولأن الذات والصفات شيان ولا شيء واحد بل تكف على القول ونسلم ذلك إليه تعالى لأنه حرم علينا أن نقول عليه ما لا نعلم فالإيمان بالصفات

عليها أدلة فلا تجب معرفتها اذ لا يكلف الله نفساً إلا وسمها قال في شرح الصغرى كالاته تعالى لانهاية لها لكن العجز عن معرفة ما لم ينصب عليه دليل عقلي ولا نقلي لا تؤاخذ به بفضل الله تعالى اه فتاخص من هذا أن صفاته تعالى لا تحيط العقول بكيفيتها ولا تلح ساحل بحر كميتها بل لا كمية أصلاً أما الأول فلا نهما . ان غير محصورة ولا محدودة فعليه تعالى محيط بجميع الواجبات والمستحيلات والجائزات ولا شك في عدم انحصارها وقدرته تعالى متعلقة بجميع الممكنات التي لا انحصار لها فهي صالحة لأن يوجد بها ألوف ألوف من أمثال هذا العالم وزد ما شئت الى غير نهاية وهكذا سائر صفاته التي هي معاني أسمائه كالخالق والرازق والمعطي والمسانع والمعر والمثل كلها معان لا تحد ولا تنحصر وعلى هذا حمل قوله تعالى تبارك اسم ربك سبح اسم ربك أي تنزهه ونزهه عن الحدود

ثناء على الله تعالى ونحن لانخصيه بل هو كما أثنى على نفسه اه ويأتي في صفة الوجود نحوه بأبسط منه قوله (لانهاية لها الخ) قال (د) ان قلت كالاته تعالى صفات وجودية وما وجد في الخارج متناه قلت ذلك في الحادث لما قامت عليه الأدلة من استحالة وجود حوادث لا تنهاى وأما كالاته تعالى فقديمه ويعلمها تفصيلاً فان قلت علمها تفصيلاً يستلزم النهاية لها قلت ذلك الاستازام بحسب عقولنا القاصرة لا بحسب نفس الامر فقد يكون الشيء جائزاً في نفس الامر والعقل يستعبده اه ويؤخذ منه أنه لا مدخل للعقل في هذا الحكم وهو وجود صفات في الخارج لله تعالى لانهاية لها لأن العقل يستعبده ويقول كل ما كان موجوداً في الخارج دفعة واحدة فهو متناه كما يأتي بسطه وقال ابن زكري في محصل المقاصد والعقل لا يحيط بالجلال وما لبنا من الكمال

يعلمه هو بلا نهاية لا العقل بالحدله والغاية

قوله (لا تؤاخذ به الخ) قال القرافي في قواعده وقد قسم الجهل إلى عشرة أقسام أحدهما ما لا تؤمر بإزالته أصلاً ولا تؤاخذ ببقائه لأنه لازم لنا وهو جلال الله تعالى وصفاته التي لم تدل عليها الصنعة ولا يقدر العبد على تحصيلها بالنظر فعني للعجز عنه واليه الإشارة بقوله صلى الله عليه وسلم لا أحصى ثناء عليك وقول الصديق العجز عن الإدراك إدراك اه . قوله (أما الأول الخ) هو على حذف مضاف أي دليل الأول وهو قوله لا تحيط العقول الخ قوله (تنزهه الخ) لف ونشر مرتب فتزهر يرجع لقوله تبارك اسم ربك وتنزهه يرجع لسبح اسم ربك وما اقتصر عليه (ش) في الايتين هو أحد التفاسير قال الفيضاني في الآية الأولى تعالى اسمه

والغايات وإدراك العقول والأفهام وإذا عجزت عن الاسم فكيف بالمسمى وأما الثاني فلان القديم من حيث إنه يطلق على ذاته فما ظنك بذاته وقيل الاسم بمعنى الصفة أو مقحم كما في قوله إلى الخول ثم اسم السلام عليهما وقال في الآية الثانية نزه اسمه عن الحاد فيه بالتأويلات الزائغة وإطلاقه على غيره زاعما أنهما فيه سواء وذكره الأعلى ربه التعظيم اهـ . قوله (و) وأما الثاني (أ) أى دليل الثاني وهو قوله فلا كمية أصلا . وقوله لا يستحيل فيه عدم التناهي يعنى ان استحالة وجود مالا نهاية له في الخارج انما ثبتت في حق الحوادث لافي حق القديم قاله الملوى على السلم ومثله للشيخ بنى في تقسيم الكلّي وتقدم نحوه عن (د) قال الصبان لان البراهين التي أقاموها عليها أى على الاستحالة كبرهان التطبيق انما ينهض في حق الحوادث اهـ وإيضاحه على سبيل الاختصار ان اهل السنة لما استدلوا على حدوث الاجرام بملازمتها للاعراض الحادثة وملازم الحادث حادث قالت الفلاسفة على تقدير تسليم الصغرى لانسلم الكبرى القائلة وملازم الحادث حادث انما يلزم ذلك لو كانت الحوادث لها مبدءا ونحن نقول لا مبدءا لها بل مامن حادث الا وقبله حادث فلا يلزم من قدم الاجرام على هذا التقدير عروها عن الحوادث اللازمة لها لان نوعها الذي لا تنفك عنه الاجرام قديم فابطل اهل السنة هذه الشبهة ببراهين منها برهان القطع والتطبيق وبرهان الاحكام كما يأتي بسطه ان شاء الله تعالى في برهان الوجود نعم تلك البراهين التي ذكروها انما تدل على استحالة حوادث لا اول لها وأما القديم فلم يقم دليل عقلي على استحالة عدم النهاية فيه كالحادث كما قاله المنجور وغيره وأشار له (ش) وقال شرف الدين ابن التلساني الدليل انما قام على استحالة مالا يتناهي من الحوادث لافي الاوصاف القديمة نقله في شرح الكبرى هذا أصل ما عبر به (ش) والشيخ بنى والملوى وغيرهم ولا بشاعة في تلك العبارة لمن عرف أصابها ومارس أدلة التوحيد خلافا لما نقله الشيخ قصارة عن شيخه اليازعى وإذا فهمت هذا فنقول مستعينا بالله تعالى قال (ع) على قول شرح الصغرى اذ كالاته تعالى لانهاية لها مانصه أو ردد عليه أن كل ما دخل الوجود متمناه في شرح الكبرى كل ما يدخل الوجود فلا بد من صحة تمييزه وتمييزه مالا يتناهي محال وأجيب بأن ذلك بحسب عقولنا أو بحسب القدم والبقاء أو بحسب التعلق أو باعتبار صفة السلوب شيخنا القصار لا يمكن شيء من الأربعة لانه خلاف السياق ولانه قال صفات لا دليل عليها والسلوب عاينها الدليل وفي شرح الأسرار العقلية الظاهر من الأحاديث أن صفاته تعالى لا يتناهي كما قررناه في شرح الارشاد عند الكلام على الاسماء الحسنى يعنى كحديث لا أحصى ثناء عليك وإلهامه

لا يستحيل فيه عدم التناهي وإذا صح التسلسل في الآثار باعتبار المستقبل صح في القديم وإن لم يوجد ما لا نهاية دفعة إلا أن هذا إنما يدل على الصحة لا الوقوع فالأولى الوقف نعم عدم تناهي أفراد الكمال باعتبار ادراك العقول محقق قطعا إذ لا تبلغ العقول حدا من الكمالات ليس وراءه شيء آخر وإذا كان سيد العارفين يقول لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك مع أنه

محامد وكذا أسألك بكل اسم الحديث وقال تعالى قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي الآية ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام الآية اه الخ وإنما قال الظاهر من الأحاديث الخ لأنها ليست بصريحة في أن لله تعالى صفات موجودة في الخارج لا نهاية لها وأما الآيتان فالمراد بالكلمات فيهما المعلومات قال ابن جزى في تفسير الآية الأولى مانعه اخبار عن اتساع علم الله تعالى والكلمات هي المعاني القائمة بالنفس وهي المعلومات فمعنى الآية لو كتب علم الله تعالى بمداد البحر لنفد البحر ولم ينفد علم الله تعالى وكذلك لو جرى ببحر آخر مثله وذلك لأن البحر متناه وعلم الله غير متناه اه وعلى هذا حمل (ش) الآية فيما يأتي وكذا يقال في الآية الثانية ثم قال (ع) أثر ما تقدم عنه وفي بعض شروح الارشاد ذهبت طائفة من المتتمين الى التحقيق أنه تعالى يخالف خلقه بصفات نفسية لا نهاية لها وهو المعبر عنه بالجلال والعظمة وقالوا إنما يمتنع أن يكون ما لا نهاية له إذا كانت موجودة وأما إذا كانت أحوالا فذلك غير ممتنع ولذلك يجوز أن يقال جلال الله منحصر في عدد اه وصفات الجلال من الصفات الجامعة الصادقة بالثبوت وبالتنزيه ولكن الثبوتيات مندرجة في المخالفة والا لم تعد المخالفة صفة واحدة ثم المخالفة مندرجة في الوجدانية اه الخ . قوله ((وإذا صح التسلسل في الآثار)) أي الحوادث كنعم أهل الجنة وقوله صح في القديم أي وهو كالاته تعالى وهذا معنى ما أشار اليه ابن عروة في آخر الآيات الآية بقوله في الآثار إمكان التسلسل حجتى قوله ((وإن لم منه)) الجملة حالية وفيه إشارة الى الفرق بين مسألتنا وبين نعم الجنة الذي هو المقيس عليه وذلك أن نعم الجنة إنما يوصف بعدم التناهي باعتبار المستقبل وأما ما دخل في الوجود من أفراد النعم فهو متناه وما لم يدخل فهو باق في العدم والكلام في مسألتنا فيما دخل في الوجود من أفراد الكمالات دفعة واحدة ولكنهم قطعوا النظر عن هذا الفرق ونظروا الى مجرد إمكان التسلسل من غير نظر الى زمن معين . قوله ((إلا أن هذا الخ)) أصله لسيدى العربى الفاسى في محاذيه فانه قال غاية هذا إمكان ذلك والمقام يقتضى دليل حصوله في الوجود فلا بد من دليل سمعى

فان لم يوجد تعين الوقف فلا يحكم بتناؤه ولا عدمه لعدم الدليل في الجانبين فانه لا قاطع بعدم التناهي ولأن دليل التناهي المقدر بلزوم التسلسل لا ينهض هنا فانها كلها قديمة موجودة من غير ترتيب ثم قال والحاصل أن قولهم ليس للكمال نهاية ان كان بحسب ادراك العقل بمعنى أنها لا تنتهي في العقل الى حد لا يتصور وراءه كمال آخر فلا اشكال قال تعالى ولا يحيطون به علما وان أريد أنها لا تنهاى في أنفسها بحسب نفس الأمر ففيه ما تقدم اهـ بخ نقله (جس) ومسلمه واقتصر عليه (ش) وحاصله أنه ليس عندنا دليل صريح على أن هناك صفات موجودة لا نهاية لها والدليل العقلي الذي ذكره وأشار له ابن عرفة انما يفيد امكان عدم التناهي مع قطع النظر عن الفرق المذكور والمدعى الوقوع وليس عليه دليل عقلي لانه من مواقف العقول بل العقل يحكم بأن كل ما دخل الوجود فهو متناه فمن اكتفى بدليل الامكان وقطع النظر عن الفرق قال بوقوع ذلك لانه المناسب لمقام الربوبية وكذا من اكتفى بظواهر الأحاديث من غير اعتبار ما يرد عليها ومن لم يكتف بذلك ورأى أنه لا يقدم على هذا الأمر الا بدليل صريح اختار الوقف وقد قال شيخ هذه الصناعة المجمع على جلالته الامام (سى) في شرح الكبرى انما نعرف من صفاته تعالى بالعقل ما دلت عليه أفعاله فان لم يدل الفعل لجأنا الى السمع فان لم يرد وجب الوقف اهـ هذا وقال شيخنا المحشى رحمه الله تعالى الصواب الجزم بوقوع عدم النهاية والاستدلال على ذلك بأدلة عقلية ونقلية سالمة من الطعن قال بعض الفاسيين مانصه القول باحكام كون كالاته تعالى لانهاية لها تنقيص لجانب الرب تعالى وبذلك في الكتاب والسنة وجهل بمقتضى المعقول والمنقول وما قدروا الله حق قدره اهـ وانظر من هو هذا البعض صاحب هذه المقالة الشنيعة فقد جاوز الحد وطغى به القلم ونقص جماعة من الفحول المشهورين بالعلم والعمل القاتنين بذلك كابن التلساني وابن عرفة وسيدى العربى القامى وعمه (ع) و (ش) والملاوى والصبان والشيخ بنى وغيرهم فكيف يقال في حق هؤلاء أنه نقصوا جانب الرب الى آخر كلامه فان الله وإناليه راجعون وهذا الكلام هو الحامل لنا على الاطناب في هذه المسألة وتبيان أصلها حتى لا ينكرها من له أدنى إلمام بهذا الفن فعلى العاقل أن يعطى كل ذى حق حقه ويعظم ما عظمه الله ورسوله كالعلماء العاملين ثم قال شيخنا المحشى رحمه الله تعالى فان قلت ما الدليل العقلي والنقلي على وقوع عدم النهاية لكالاته تعالى قلت العقلي قولنا التناهي لكالاته تعالى نقص وكل نقص في حقه تعالى محال ينتج التناهي لكالاته البارى محال اهـ يقال عليه أن الصغرى

أنى عمره فى الثناء عليه وعلم كل من ما أنى به وما يثنى به عليه ومائت التأليف بثنائه بل الخزانة المملوءة بالتأليف فكيف بغيره وقد قال الصديق رضى الله عنه العجز عن الإدراك أدراك وعقده من قال لا يعرف الله إلا الله فأتدوا فالدين دينان إيمان وإشراك

ليست بمسألة ومن أين لنا أنه نقص اذل نقص لو قلنا إنها منحصرة فى عدد ومحدودة بحد حيث يتصور أن يكون وراءه كمال آخر كما مر عن سيدى العربى الفاسى وعمه (ع) وتقدم له لا مدخل للعقل هنا وقد نقل المحشى بنفسه كلام (د) المتقدم والذي قال فيه فان قلت ان علمها تفصيلا يستلزم النهاية لها فكلامهم متناف قلت ذلك الاستلزام والتنافى بحسب عقولنا القاصرة لا بحسب نفس الامر وانظر الى ما أوردوه على إثبات السمع والبصر والكلام بالدليل العقلى مع أنها ثابتة كتابا وسنة وإجماعا وقالوا المعول عليه فيها الدليل النقلى كما يأتى ثم قال والنقل الكتاب والسنة والاجماع أما الكتاب فقوله تعالى قل لو كان البحر مدادا الآية وأما السنة فتحو قوله صلى الله عليه وسلم كمالا لنهاية لكمالك وعد كماله اه يعنى فى صلاة الكمال أما الآية فقد مر أن المراد بالكالات المعلومات وأما الصلاة الواردة فى مع كونها متعلقات فى النوم فلا تثبت حكما شرعيا فنقول المراد لانهية لها باعتبار ادراك العقل كما مر عن سيدى العربى الفاسى وغيره وأشار له (ش) بقوله نعم عدم تناهى أفراد الكمال باعتبار ادراك العقول محقق قطعا ثم قال وأما الاجماع فقال بعض الفاسيين أجمع المتكلمون وكذا الصوفية على أن كالات الله تعالى لانهية لها اه قلت ان أراد أنها لانهية باعتبار إدراك العقل فمسلم ولا مفهوم حيث دلل المتكلمين والصوفية بل كذلك غيرهم وان أراد باعتبار الوقوع قطعا الذى هو المتنازع فيه فليس بمسلم اذ لا دليل عليه لا عقلى ولا نقلى ولم يدع أحد من المتكلمين الاجماع على ذلك كابن التلمسانى وابن عرفة وسى وغيرهم وقد استدلوا على إمكان عدم التناهى فى الكالات بإمكان التسلسل فى الآثار ولم يستدل أحد على الوقوع بالاجماع مع أنه المقصود بالذات وهو يستلزم الامكان واستدل الشريفة زكريا شارح الاسرار العقلية على عدم التناهى بظاهر الأحاديث كما مر عنه وكيف يخفى الاجماع على هؤلاء مع أنهم ارباب الفن والاجماع اذا لم يكن مشهورا بين العلماء لا تقبل دعواه الامن كان مشهورا بالحنظ والاحاطة بالأقوال والاطلاع على المذاهب فكيف بمن هو مجهول الاسم والمسمى والعلم كله لله تعالى . قوله (العجز عن الإدراك الخ) أى الاعتراف بالعجز عن إدراك حقيقة الذات العلية وصفاتها السنية وعدم الخوض فى ذلك إدراك وعلم بما هو المطلوب شرعا من الوقف عن ذلك وعمل به

والعقول حدود لا تجاوزها والعجز عن درك الإدراك إدراك
وعقده أيضاً ابن عرفة في آياته المشهورة فقال
الإن إدراك الحقيقة معجز وإدراك نفس العجز عين الحقيقة
كما قاله الصديق أول قائل بفكر سيد أو بحسن بديهة
لناثبت التكليف في متكرر فأنه أكبر فاستمع لمقاتلي
فكل كمال بالحقيقة كائن له وانتفاء النقص قل باستحالة
وليس لأنواع الكمال نهاية في الآثار إمكان التسلسل حتى
وقال الجنيد سبحانه من لم يجعل للخلق سيلاً إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته والله در القائل
ولا يحيط به عقل فيدركه جل الميرمن من أدراك مفتقر
تاهت عقول ذوي الأبواب فيه وقد كلت وضات فخر العقل والفكر
وفي محصل المقاصد

والعقل لا يحيط بالجلال ومالدى الحق من الكمال
يعلمه هو بلا نهاية لا العقل بالحد له والغاية
وإذا لم يحيط العبد بصفة نفسه فكيف بصفة باريه تعالى كما قيل
حقيقة المرء ليس المرء يدركها فكيف كيفية الجبار في القدم

قوله ((فأتدوا)) قال في المصباح وفيه تؤدي أي تثبت اه. قوله ((لذاثبت التكليف)) أي لأجل
العجز عن إدراك حقيقة ذاته تعالى وصفاته ثبت التكليف في فرض متكرر وهم الصلوات الخمس
بقولنا الله أكبر قال صاحب الحلال لما كانت الصلاة أرفع العبادات وحال العبد مع ربه فيها
أعظم الحالات والوفاء بما يجب لها متعذر والله يقبل على المصلئ ناظر اليه وجب على المصلئ عند
كل ركن أن يشهد على نفسه بالتقصير وأنه لا قدرة على الوفاء ببعض ما يجب عليه وليس في
الاذكار ما يشعر بما في قلبه من ذلك إلا الله أكبر أي حق الله أكبر وعمل بالنسبة إلى جلالة
أحقق الله الخ ويقرأ اسم الجلالة من قوله بالله أكبر بقطع الهمزة وتسكين الراء من أكبر للوزن
وقوله وثبت النقص هكذا في النسخ المطبوعة وهي ظاهرة وفي بعضها بخط القلم وانتفاء النقص
وهو الذي عند (ع) وجس ولعل المراد وانتفاء النقص قل بسبب استحالة فقوله باستحالة
علة للقول بانتفاء النقص وقوله في الآثار باختلاس الياء ونقل حركة الهمزة للساكن قبلها للوزن

وما أحسن ابن غانم المقدسي

قل لمن يفهم عني ما أقول قصر القول فذا شرح يطول
ثم سر غامض من دونه ضربت والله أعناق الفحول
أنت لا تعرف إياك ولا تدري من أنت ولا كيف الوصول
أين منك الروح في جوهرها هل تراها هل ترى كيف تجول

أيضا وتقدم بيان الحجة اشارة لها قوله وما لذي بفتح اللام والذي عند (ع) و (جس) وما لربنا والكل صحيح وقوله يعلمه هو أن يعلم كالاته تعالى تفصيلا ويعلم انها لانهاية لها كما مر عن (د) وقوله لا العقل الخ يعني أن العقل لا يدرك كالاته تعالى ولا يدرك انها لانهاية لها فليقف عند ما حده وهو معرفة الصفات التي نصب عليها الآيات بقدر طاقته ووسعه ويكل الأمر الى الله تعالى مع اعتقاده أنه تعالى متصف بكل كمال يليق به وفي المقاصد

وليس كل واجب في حقه نعرفه هيئات علم خلقه

فليس للكمال من نهاية وللعقول منتهى وغاية

قوله (ومن أحسن قول ابن غانم الخ) نحوه في (جس) على الرسالة وفي الشيخ الأمير أنه أنشدها على خبر من عرف نفسه عرف ربه ونصه وقال الشريف المقدسي في مفاتيح الكنوز وحل الرموز وهو اشارة الى التعجيز أي أنت لا تعرف نفسك فلا تطمع في كنه ربك وأنشد قل لمن الخ لكن ليس في كلامه تصريح بأنها من أنشأته وفي مشارق الأنوار للغزالي التي رد بها على الزمخشري حين سأل عن قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) وعليه ذهب البيهقوري وإن كان متأخرا عن الشيخ الأمير وينقل منه وقد عاشر الزمخشري الإمام الغزالي في بعض السنين إلا أن الأول ولد يوم الأربعاء السابع عشر من رجب سنة سبع وستين وأربع مائة وتوفي سنة ثمان وثلاثين وخمسمائة والثاني توفي سنة خمس مائة وخمسين ثم إن حديث من عرف نفسه عرف ربه نقل السيوطي في الدرر المنتثرة عن النووي أنه غير ثابت وقال ابن السمعاني هو من كلام يحيى بن معاذ الرازي اه ونقل المحشي عن الحاتمي وأبي العباس المرسى وابن عطاء الله أنه حديث وكذا ابن غانم المقدسي والشطبي في شرح المباحث الأصلية ولعل هؤلاء الصوفية ثبت عندهم من طريق الكشف لا من طريق صناعة الحديث وتبعهم بعض العلماء على ذلك والله أعلم قوله (ثم سر الخ) بفتح المثلثة اثم اشارة للكان البعيد مبتدا وسر خبره وغامض نعت لسراي هناك سر خفي لا تدركه

أين نور العقل والفهم إذا غلب النوم فقل لي يا جهول
 أنت لا تدري صفات ركبتي فيك حارت في خفاياها العقول
 أنت أكل الخبز لا تعرفه كيف يجرى منك أم كيف تبول
 هذه الأنفاس هل تحصرها لا ولا تدري متى منك تزول
 فإذا كانت خباياك التي بين جنيتك بها أنت ضالول
 كيف تدري من على العرش استوى لا تقل كيف استوى كيف النزول
 إن تقل كيف فقد مثله أو تقل أين فقد رمت الحلول
 هو لا أين ولا كيف له وهوب الكيف والكيف يحول
 وهو فوق الفوق لافوق له وهو في كل النواحي لا يزول
 جل ذاتا وصفاتا وسمى وتعالى جده عما نقول

وفي جمع الجوامع حقيقته تعالى مخالفة لسائر الحقائق قال المحققون ليست معلومة الآن واختلفوا

العقول. وقوله (فقد مثله) أي شبهته بمخلوقاته حتى سألت عنه بكيف. وقوله (أو تقول
 أين الخ) يعني أنك إذا قلت أين هو فقد تصدت الحلول أي أنه حال في مكان حتى سألت عنه
 بآين تعالى عن الزمان والمكان. وقوله (والكيف يحول) أي مستحيل عليه تعالى. وقوله
 (وهو فوق الفوق) أي منزه عنه وأعلى وأعظم من أن ينسب له جهة ولذا قال لافوق له. وقوله
 (وهو في كل النواحي) هذا من معنى. قوله تعالى وهو معكم أين ما كنتم وسيقاتي الكلام
 عليه مبسوطا إن شاء الله تعالى عند تعرض (ش) للآية. وقوله (وسمى) بضم السين جمع
 اسم. وقوله (وتعالى جده في رواية قدره) وهو المراد. قوله (قال المحققون الخ) قال
 في شرح المواقف من الفرق الإسلامية وغيرهم وفي إطلاق المحققين على غير المسلمين تساهل
 قاله الكمال. وقوله (ليست معلومة الآن) أي في الدنيا للناس وقال كثير من المتكلمين من
 أصحابنا ومن المعتزلة إنها معلومة لهم لأنهم مكفون بالعلم بوحدانيتها وهو متوقف على العلم
 بحقيقته وأجيب بمنع التوقف على العلم بالحقيقة وإنما يتوقف على العلم به بوجه وهو تعالى
 يعلم بصفاته كما أجاب به موسى فرعون حين قال له وما رب العالمين. قوله (واختلفوا الخ)
 الأول كلام على الوقوف وهذا كلام على الجواز العقلي قال بعضهم يمكن عليها الحصول الرؤية
 وقال بعضهم لا يمكن والرؤية لا تنفي الحقيقة لأنها على خلاف الرؤية المسادة في الدنيا اذهي

هل يمكن علمها في الآخرة (وكل تكليف) أي الزام بمافيه كلفة من المعرفة وغيرها بل وكل تعلق تنجيزي للخطاب بالشخص من ندب أو غيره على المشهور فهو (بشرط العقل مع البلوغ) فالمكلف العاقل البالغ فالعقل اختلف فيه من وجوه هل له حقيقة تدرك أولا وعلى الاول

بلا كيف ولا جهة كما يأتي قال في (ك) ولم يرجح (ص) ولا (ش) أي المحلى فيه شيئا قال البلقيني والصحيح أنه لا سبيل للعقول إلى ذلك اه وقال ابن الحاجب في عقيدته ولا تعرف حقيقة ذاته على الأصح خلافا للجمهور اه وقال السعد في شرح المقاصد قال الشيخ أبو منصور ان سألنا سائل عن الله تعالى ما هو قلنا ان أراد ما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان أراد ما صفته فسميع بصير وان أراد ما فعله فخالق المخلوقات وضع كل شيء موضعه وان أراد كنهه فهو متعال عن المثال والجنس اه قال (ظم) رحمه الله تعالى (وكل تكليف اليقيني) . قوله (الزام الخ) اقتصر هنا على هذا القول لأنه هو الذي صححه ابن السبكي وغيره وسيذكر القولين معا عند قوله (وخرج بشرط البلوغ الخ) قال امام الحرمين في البرهان فاما التكليف فقد قال القاضي أبو بكر الأمر بما فيه كلفة وعد الأمر على الندب والنهي على الكراهة من التكليف والواجب عندنا أنه الزام بمافيه كلفة فان التكليف يشعر المخاطب بالكلفة من غير خيرة من المكلف والندب والكراهة يفترقان بتخير المخاطب والقول في ذلك قريب فالخلاف يؤول الى المناقشة في العبادة نعم يجمع الواجب والندب والحظر والكراهة وأما الاباحة فلا يحتوى عليها معنى التكليف وقال الأستاذ أنها من التكليف وهي هفوة ظاهرة ثم فسر قوله بأنه يجب اعتقاد الاباحة وهو موافق عليه فان قيل هل يعدون الاباحة من الشرع قلنا نعم ورد بها اه . قوله (بل وكل تعلق الخ) لما فسر أولا التكليف بالزام بمافيه كلفة وكان ذلك قاصرا على الواجب والمحرم مع أن المخاطب المتعلق بفعل المكلف لا يختص بهما أضرب عن ذلك وقد عرف ابن الحاجب الحكم الشرعي بأنه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقضاء والتخير أو الوضع لها والاقضاء تدخل فيه أحكام أربعة والتخير هو الاباحة هذا يان كلام (ش) لكن الخطاب وان كان يتعلق بالأحكام الخمسة فالتكليف المفسر عنده بالالزام لا يتناول الا الواجب والمحرم فهذا الاضرب جرى على قول القاضي أنه طلب بمافيه كلفة فتأمل قوله من ندب أو غيره المراد بالغير الكراهة والاباحة فالثلاثة يتعلق بها الخطاب أيضاً وأما التكليف فلا تدخل فيه الاباحة كما مر عن امام الحرمين . قوله (من وجوه الخ) أي أربعة على ما ذكره هو ونرجع إلى

هل هو جوهر أو عرض وهل محله الرأس أو القلب وهل العقول متفاوتة أو مساوية وعلى أنه

أقوال ثمانية وزاد (م) في (ك) بعد قوله أو متساوية وهل هو اسم جنس أو جنس أو نوع أقوال ثلاثة فهذه أحد عشر قولاً أه ونظمها بعضهم بقوله

وأحد عشر الاقاريل أتت كاخوة الصديق في العقل رست

قوله (هل له حقيقة الخ) قال في العقائد النسفية قال أهل الحق حقيقة الأشياء ثابتة والعلم بها أى بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها متحقق أه بزيادة من السعد ويدخل في الأشياء العقل لكن المراد بتصور حقيقته تصويره بوجه ما والافلا شك في خفائه . قوله (هل هو جوهر أو عرض الخ) صدر السعد بالثاني وحكى الأول بقبيل وقال بعضهم ليس بجوهر ولا عرض بل هو من قبيل المجردات أى على القول بوجودها وعليه فالأقوال فيه اثني عشر ويأتى أيضاً أقوال آخر قوله (وهذا محله الخ) قال المازرى في شرح التلقين أكثر الفقهاء وأقل الفلاسفة على أن العقل في القلب وأقل الفقهاء وأكثر الفلاسفة على أنه في الدماغ محتجين بأنه إذا أصيب الدماغ فسد العقل وأجيب بأن استقامة الدماغ لعلها شرط في العقل والشئ يفسد بفساد شرطه ومع الاحتمال فلا جزم بل النصوص وإرادة بأنه في القلب وفي محصل المقاصد

محله القلب على المشهور للوحى وهو مذهب الجمهور

وفي الدماغ قل جل الحكماء بقولهم قد قال بعض العلماء

وقال بعضهم والعقل في القلب كما في الاعراف وسورة الحج معاً وفي ق

يعنى لهم قلوب لا يفقهون بها فتكون لهم قلوب يعقلون بها لمن كان له قلب وفي الحديث العقل نور في القلب به يفرق بين الحق والباطل وقال سيدى إبراهيم الدسوقي الصحيح أن العقل في القلب لحديث أن في الجسد مضغة الخ ولكن إذا فكرت في كنه العقل وجدت الرأس يدبر أمور الدنيا والقلب يدبر أمور الآخرة فمن جاهد شاهد ومن رقد تباعد يشير الى أن هذا يدرك بالرياضة والمجاهدة وزاد بعضهم في محله قولاً ثالثاً وهو جميع الجسد ونسب الى الصوفية لكن إذا صلح القلب بنور العقل تبعته جميع الأعضاء فكل عضوه حفظ منه كما يؤخذ من الحديث المتقدم وقيل نصفه في القلب ونصفه الآخر في الدماغ نقل في المارونية عن أرسططاليس الحكيم أنه قال مسكن نصف العقل والرزاة والمودة في الدماغ ومسكن النصف الآخر والعلم والحلم والفطنة والفصاحة في القلب ويبيت الرحمة في الكبد ويبيت الضحك في الطحال ويبيت المرض في المعدة أه .

عرض فأحسن ما عرف به أنه ملكة في النفس بها تستعد العلوم والادراكات وعلى أنه جوهر فأحسن تعاريفه أنه جوهر لطيف تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدات

فهذه أقوال أربعة في محله . قوله ﴿ وهل العقول متفاوتة الخ ﴾ الراجع الأول فإن الناس يتفاوتون في رجاحة العقل بالمشاهدة ويأتى عن (ق) أنه لا يزال ينمو الخ فأكمل الناس عقلا الأنبياء وأرجحهم عقلا نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وقال أبو القاسم الراغب في كتابه الدريعة إلى مكارم الشريعة العقل عقلان غريزى وهو القوة المهيئة لقبول العلم ووجوده في الطفل كوجود النحل في النواة والسنبلة في الحبة ومستفاد وهو الذى تتقوى به تلك القوة والمستفاد ضربان ضرب يحصل للانسان شيئا فشيئا بالاختبار منه وضرب باختيار منه بعد اجتهاده في تحصيله ولكون العقل غريزى ومستفاد قال سيدنا على كرم الله وجهه

العقل عقلان مطبوع ومسموع فلا ينفع مسموع اذا لم يكن مطبوع

كما لا تنفع الشمع وضوء العين ممنوع

ثم قال والاختلاف النظيرين قال قوم العقل مبدع وقال قوم هو مكتسب والكل صحيح اه الخ ويؤخذ منه الخلاف في العقل من وجه آخر هل هو مكتسب أم لا . قوله ﴿ ملكة الخ ﴾ هذا التعريف أصله للسعد الا أنه عبر بقوة كما مر عن الراغب والكل صحيح قال (ط) وهذه القوة هى التى عبر عنها الحكماء بالنفس الناطقة فليست هى الحياة المصححة للجسد لانها لجميع الحيوانات ولا مجرد الالهام الذهني الخيالى المتعلق بالجزئيات لانه موجود لغير الانسان وكما تسمى تلك القوة عقلا تسمى نفسا وروحا وسرافى ألفاظ مترادفة وتختلف بالاعتبار فسادام الانسان في مقام الاسلام تسمى نفسا فان ارتقت لمقام الايمان سميت عقلا فان ارتقت لأول مرتبة الاحسان اعنى المراقبة سميت روحا وان ارتقت للمرتبة الثالثة وهى المشاهدة سميت سرافا وقال سيدى أحمد بن عجمية في شرح المباحث الأصلية عند قولها

ولم تزل كل نفوس الاحياء علامة دراكة للأشياء

ولمّا تعوقها الأبدان والنفس النزع والشيطان

مانصه والنفس والعقل والقلب والروح والسر شيء واحد عند الصوفية ومائمه الا الطبيعة الريانية حين اشتبكت بالبدن اختلفت نسبتها باعتبار ترقيا فما دامت مظلمة بالشهوات والمغاصى سميت

خلقه الله في الدماغ وجعل نوره في القلب وقال صاحب القاموس الحق أنه نور روحاني به

نفسا فان انعقلت عن المعاصي سميت عقلا فان سكنت الى الطاعة ولكنها تتقارب في التدبير والاختيار سميت قلبا فاذا اطمأنت بالله سميت روحا فاذا تصفت عن الحس وصارت معنى محضاً سميت سراً وهو أصلها قال تعالى قل الروح من أمر ربي أي سر من أسرارها الخ وقد نظم بعضهم هذا بقوله

هي النفس ثم العقل والقلب تاليا	لها الروح ثم السر في صفاء التبر
فان أخلت أرض الهوى وتظلمت	فنفس تسمى ذاك في أول الأمر
فان عقلت أيدي الهوى بأزمة	تعقل بها نيط التكليف بالامر
وان سكنت بالخير لكن خواطر	تقلبها قلب السفون على البحر
فذاك يسمى القلب مالك أمرها	به صلاح الأعضاء في السرو والجهر
وان لاحظت روح الوصال يؤمها	وزال ثغاب الحس في ساعة الذكر
فروح تسمى في نشأة أصلها	ولكن بقايا الحس يسرق للبر
فان صقل المرأة عن غيش حسه	فذاك سر الله ضم الى السر

هكذا وجدت هذه الآيات مقيدة فنقلتها على ما هي عليه واذا كان العقل هو الروح فقيه الأقوال التي في الروح وقد ذكرنا فيها نحو ثلاثمائة قول قوله (بها تستعد الخ) قال العصام في شرح النسفية الأظهر أن المراد بالاستعداد التمكن لا ما يقابل الفعل ويضاده ويؤيدهما في التلويح أن العقل قوة بها يتمكن من ادراك الحقائق وذكر الادراكات بعد العلوم للإشارة الى إخراج الظن والجهل والتقليد لأن العلم على ما حقق لا يتناولها ولا يتناول الظن على ما زعم الشارح اهو حكى عن القاضي وامام الحرمين أن العقل هو العلم ببعض الضروريات أي ببعض مصدقات الواجب والجائز والمستحيل كما مر عند (ش) في تقسيم الحكم العقلي قوله (تدرك به الغائبات الخ) المراد بها ما يقابل المحسوسات والمراد بالوسائط ما يقابل المشاهدة وتعم التعريفات والادلة والمحسوسات التي ينتزع عنها الغائبات والمراد بالمشاهدة أعمال الخواص لا ادراكها والافهو ليس بسبب ادراك المحسوسات قاله العصام وقوله في الدماغ هذا على القول بأن محله الرأس ومن قال محله القلب يقول خلقه الله في القلب وجعل نوره في الدماغ ولهذا أسقط السعد هذه الزيادة ليكون الرسم جاريا على القولين أو الأقوال على ما مر قوله (وقال صاحب (ق) الخ) ظاهر كلام (ش) أنه ذهب في هذا التعريف على أنه

تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية وابتداء وجوده عند اجتتان الولد ثم لا يزال ينمو الى أن يكمل عند البلوغ وينبئ على أنه في الدماغ أو القلب أن من أوضح شخصاً فأذهب عقله

جوهر وقال (ط) انه على القول بأنه عرض و كلام (ق) يحتمل القولين لان هذا النور لا اطلاع لنا عليه حتى نعرف أنه جوهر أو عرض قوله روحاني نسبة الى الروح من نسبة مشابه الشيء اليه على القول بتغايرهما ووجه الشبه الخفاء في كل والآلف والنون زائدتان للتأكيد وقوله به يدرك الباء للآلة وتقديم الجار والمجرور للاهتمام بشرف العقل للاختصاص وقوله العلوم المراد بها المعلومات ليصح تسلط الإدراك عليها والضرورية الحاصلة لاعن نظر والنظرية الحاصلة عن نظر قال الصبان وفي كلامه جرى على التحقيق من أن المدرك حقيقة النفس والعقل آلة قال الانبائي وهذا مبني على تغايرهما وعليه فالنفس معنى رباني به حياة الانسان وذهب الحكماء الى اتحادهما وقسموا النفس أربعة أقسام قالوا انها مبدأ الفطرة خالية عن العلوم ومستعدة لها وح تسمى عقلاً هيولياً تشبهاً لها بالهيولى الخالية عن جميع الصور فان استعملت الحواس الظاهرة والباطنة حصل لها علوم أولية واستعدت لاكتساب النظريات سميت بالعقل الفعال فان رتبت العلوم الأولية وأدركت النظرية مشاهدة سميت بالعقل المستفاد لاستفادته من العقل الفعال فان صارت مخزونة عندها وحصلت لها ملكة الاستحضار حتى شابت سميت عقلاً بالفعل اهـ ويؤخذ منه الخلاف في العقل من وجه آخر زيادة على ما مر هل هو مرادف للنفس أو مغاير لها وتقدم أن مذهب الصوفية أن الروح والعقل والنفس والقلب والسر ألقاظ مترادفة لكن الترادف عندهم باعتبار آخر غير ما قالته الحكماء وحاصل الوجوه والأقوال المتقدمة في العقل أنه يختلف فيه هل له حقيقة تدرك أم لا قولان وهل هو جوهر أو عرض أو من المجردات أقوال ثلاثة وهل هو اسم جنس أو جنس أو نوع أقوال ثلاثة وهل يحل القلب والدماغ أو بينهما إنصافاً أو في جميع الجسد أقوال أربعة وهل العقول متساوية أم لا قولان وهل هو مكتسب أم لا قولان وهل هو النفس أم لا قولان فهذه وجوه سبعة وأقوال ثمانية عشر دون تعاريفه وان بحثت تجد أكثر من ذلك . قوله ((وابتداء وجوده الخ)) أي وجود أصله وهو العقل الغريزي كما مر عن الراغب عند اجتتان الولد أي كون الولد جنيناً في البطن وقوله الى البلوغ بل الذي قاله غيره الى الأربعين سنة فيقف ولا تبقى لصاحبه زيادة التجارب الدنيوية والمعارف ولذلك كانت الأربعين هي سن البعث قال الراغب بعد ما مر عنه العقل ضربان أحدهما التجارب

فعمدنا عليه دية العقل ودية الموضحة لأن محل العقل القلب لقوله تعالى لهم قلوب لا يفقهون بها وعند أبي حنيفة عليه دية العقل فقط لأن محل العقل عنده الرأس فقد أذهب المنفعة بالجناية على محلها كمن قطع لسان شخص فأذهب ذوقه فليس في ذلك الادية واحدة وفي التحبير للقشيري روى أن جبريل جاء آدم بالعقل والدين والحياء وقال اختر واحدا فاختار العقل فقال جبريل للدين والحياء اختار العقل فأذهبها أتيا قال إنما أمرنا أن نكون مع العقل حيث كان وأخرج رزين عن ابن مسعود مرفوعا لما خلق الله العقل قال أقبل فأقبل قال أدبر فأدبر فقال ما خلقت خلقا أحب إلى منك ولا أركبك إلا في أحب الخلق إلى والحديث مقدوح فيه وفي التنوير لابن عطاء الله العقل أفضل ما من الله به على عباده فإنه سبحانه لما شرك جميع الموجودات في نعمتي الإيجاد والادراك كما قد يفهم من قوله ورحمتي وسعت كل شيء ميز الحيوان والنبات بالثبوت فظهرت القدرة فيها ظهوراً أجلى من ظهورها في غير النامي من الكائنات ولما شرك النبات والحيوان في النمو أفرد

الدينية والمعارف المكتسبة والثاني العلوم الآخروية والمعارف الإلهية وطريقهما متفیان ولذا ترى أقواماً أكياساً في تدبير الدنيا بلهاء في تدبير الآخرة وقوماً بالعكس ولا يكاد يجمع بينهما على التحقيق إلا من رشحهم الله لتهديب الخلق كالأنبياء وبعض الحكماء اه الخ . قوله (دية العقل) أي دية كاملة وهي مائة من الأبل بالنسبة للبدوي وألف دينار أو اثني عشر ألف درهم للحضري ودية الموضحة نصف عشر الدية الكاملة . قوله (لأن محل العقل عنده الخ) ونقل عنه أيضاً أنه قال العقل شجرة في القلب وأغصانها في الدماغ وهو كقول من قال خلقه في القلب وجعل نوره في الدماغ . قوله (لما خلق الله العقل الخ) بهذا استدلل الراغب على أن العقل جوهر قال ولو كان كما توهمه قوم أنه عرض لمصاح أن يكون أول مخلوق لأنه محال وجود شيء من الأعراض قبل وجود جوهر يحمله اه أي لأن أول الحديث عنده أول ما خلق الله العقل . قوله (مقدوح فيه الخ) قال السيوطي في الدرر المستثرة كذب موضوع باتفاق قلت تابع الزركشي في ذلك ابن تيمية وقد وجدت له أصلاً صالحاً أخرجه عبد الله بن أحمد في زوائد الزهد قال حدثنا علي بن مسلم حدثنا سيار حدثنا جعفر حدثنا مالك بن دينار عن الحسن يرفعه لما خلق الله العقل الخ وهذا مرسل جيد الإسناد وهو في معجم الطبراني الأوسط موصولاً من حديث أبي أمامة ومن حديث أبي هريرة بإسنادين ضعيفين اه لكن قال ابن حجر مراسيل الحسن لا يحتج بهما وسأل صاحب الإبريز شيخه عنه فقال لم يقله النبي صلى الله عليه وسلم وجزم السيوطي بنفسه

الحيوان بالحياة فكان ظهور القدرة والرحمة فيه أجلى ثم ميز الآدمي عن سائر الحيوانات بالعقل الذي فضله به وبوجوده تتم مصالح الدارين اهـ ولقد أحسن أبو الطيب اذ قال
لولا العقول لكان أدنى ضيغم أدنى الى شرف من الانسان
وقد تقدم قول القائل ما وهب الله لامرئ هبة البيتين وقال الآخر

وأفضل قسم الله للبرء عقله وليس من الأشياء شيء يقاربه
اذا كمل الرحمن للبرء عقله فقد كملت أخلاقه وما آربه

وقد أثنى الله تعالى على ذوى العقول الكاملة وبشرهم فقال فبشر عبادى الذين يستمعون القول الى قوله أولوا الألباب وقال بعضهم العقل ثلاث مراتب عقل التميز يشترك فيه الحيوان كله بل غير الناطق كالنحلة والفرخ أقوى فيه ابتداء اذ يميز ما يضره وما ينفعه أول خروج من بطن أمه والآدمى لا يهتدى أثر الخروج الا لمص الثدي ثم يزيد الى أن يصل لمقام السر وتميز سائر الحيوانات لا يزيد أو يزيد يسيرا وعقل التكليف ولا يحصل غالبا الا عند سن البلوغ وهو الذى يفرق به بين الواجبات العقلية والعادية والشرعية والجائزات كذلك والممتعيات كذلك وعقل التشريف وهو المنتهى لفيضان العلوم والأسرار من لدن حكيم خبير وهو لمن عمل بما علم فى الحديث من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم وسأل ابن حنبل ابن أبى الحوارى أن يحدثه بحكاية سمعها من أستاذه الدارائى فقال سمعته يقول اذا اعتقدت النفوس على ترك الآثام جالت فى الملكوت

فى اللللى المصنوعة بوضعه . قوله ((ثم ميز الآدمى الخ)) تقدم فى كلام الراغب بهض ماورد فى العقل وبه صار الانسان خليفة الله فى الأرض قال ابن غازى فى الحصون فى أخبار مكناسة الزيتون وبما اشتهر من الحكايات عن بعضهم أنه عرض له الشيطان بين فاس ومكناس فقال له

أكلتم السابج فى لجة ولم تفلتوا ذوات الجناح

هذا وقد عرضتم للفنا فكيف لو خلدتم يا وقاح

أو قال يا قباح فأجابه عبد المنان ارتجالا بقوله

بالعقل فضلنا ربنا وسخر لنا الفلك والرياح

والحوت والطير متاع لنا وما علينا فيهما من جناح

اهـ وعنه صلى الله عليه وسلم لا دين لمن لا عقل له ولا يعجبكم إسلام امرئ حتى تعرفوا عقده عقله . قوله ((كالسحلة)) بالسین المهملة والخاء المعجمة من فوق تطلق على الذكر والأنثى من

وعادت الى أصحابها بطرائف الحكمة من غير أن يؤدي اليها عالم علما فقام ابن حنبل ثلاثا وقعد ثلاثا وقال ما سمعت في الاسلام بحكاية أعجب الى منها ثم ذكر الحديث المذكور ثم قال لابن أبي الخوارى صدقت وصدق شيخك وفي الحلية عن علي مرفوعا من زهد في الدنيا عليه الله بلا تعلم وهداه بلا هداية وجعله بصيرا وكشف عنه العمى وأخرج رزين عن ابن عباس رفعه من أخلص لله أربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه والبلوغ لغة الوصول وشرعا قال المازري قوة تحدث في الشخص يخرج بها من الطفولية الى الرجولية وهي خفية لا يكاد يطلع عليها فجعل

غير الادمى ساعة يولد والجمع سخال وتجمع أيضا على سخل كتمررة وتمراه مصباح . قوله (الى حالة الرجولية) قال عجب لو قال الى غيرها لكان احسن ليشمل الآتي قال (ز) ظاهره أنها لا تتصف بالرجولية لعله باعتبار ما اشتهر عند العوام ولذا قال أحسن فلا ينافي قول الصحاح الرجل خلاف المرأة ويقال المرأة رجلة ويقال كانت عائشة رضى الله عنها رجلة الرأى وقال ابن الأثير في الخبر أنه لعن المترجلات من النساء اللاتي يتشبهن بالرجال في زين فاما في العلم والرأى فحمودو يقال امرأة رجلة اذا تشبهت بالرجال في الرأى والمعرفة اه قال بنى الصواب اسقاط هذه المسودة لان كلام الصحاح وابن الأثير إنما يفيد وصفها بالرجولية اذا اتصفت بأوصاف الرجال لأن مجرد بلوغها مبالغ النساء يسمى رجولية كما يوهمه رده على (عج) اه قال أرهوني ماذا كره بنى واضح بالنسبة لكلام ابن الأثير وأما كلام الصحاح فالمتبادر منه ما فهمه (ز) إلا أنه أسقط منه شيئا لأنه زاد بعد قوله (ويقال للمرأة الخ) قال الشاعر

مزقوا ثوب فئاتهم لم يبالوا حرمة الرجلة

فاستشاده بالبيت يدل لما قاله (ز) ولا ينافيه . قوله بعد وقد كانت الخ وفي (ق) الرجل معزوف ثم قال وهي رجلة وترجلت صارت كالرجل اه وقال الأزهري والرجل والرجلة والغلام والغلامة اه وحاصل كلامه أن كلام ابن الأثير شاهد لما قاله بناني وكلام الصحاح شاهد لما قاله (ز) لكن الانصاف أن أول كلام الصحاح باعتبار عمومته شاهد لما قاله (ز) وآخره شاهد لما قاله بناني ولم يقل أرهوني أن بنى فهم كلام أهل اللغة على غير وجهه كما قيل ولذا نقلت كلامه وقوله وفي (ق) الخ لكن قال محشيه استعمال الرجلة قليل بل أنكره الجاه الغفير وحملوا ما ورد منه على الشذوذ أو المجاز كما أوضحت في شرح نظم الفصيح اه ونقله (ط) ولم يذكر الرجلة في المصباح ولا في المختار ولا في الأساس وأما قول الأزهري والرجلة فقد حمله بعض حواشيه

الشارع لها علامات تدل عليها فيعرف البلوغ في الآتي (بدم) خرج بنفسه من قبل من تحمل عادة وان دفعة وهو الحيض وتصدق فيه ان لم تكن ربية (أو حمل) ابن ناجي يغني عنه الاحتلام لانه لا يكون الا بعد الانزال من المرأة قلت لا يغني لأنها قد لا تحس بالانزال فإذا علمت بالحمل استدلت به على البلوغ وان لم تعلم استلزامه للانزال ولا تصدق في الحمل ان لم يكن ظاهراً أو ينتظر حتى يظهر (أو) يعرف في الذكرو والآتي معاً (بني) أي بخروجه في نوم أو يقظة وعبروا بالاحتلام جرياً على الغالب في ابتداء البلوغ واحساس الآتي بانفصاله في البقطة كاف ومثله المذني نص عليه الشافعية ابن شاس ويثبت الاحتلام بقوله ان أمكن ولم تعارضه ربية (أو بانبات الشعر)

على ما اذا اشبهت الرجال وعلى تقدير أن المرأة لا توصف بالرجولية لا يكون كلام المازري قاصراً على الذكر لما علم من قاعدة الفقهاء أن النساء شقائق الرجال في الأحكام التي تعمهما ويحتمل أن يكون (عج) عبر بأحسن لهذا المعنى والله أعلم (قائدة) نقل جماعة عن البيهقي أنه قال الأحكام الشرعية التكليفية كانت في صدر الإسلام غير مقيدة بالبلوغ بل متعلقة بالقادر بالغاً كان أم لا وعليه خرجوا دعواه صلى الله عليه وسلم على صبي مر بين يديه وهو يصلي فقال قطع صلاتنا قطع الله أثره فاقعد ولم يتم وإنما صارت مقيدة بالبلوغ بعد أحداه من الشيخ عlish على إضاعة الدجنة قلت ولا يبعد أن يسلك بهذا الصبي مسلك الصبي الذي قتله الخضر فيكون ذلك الاقعد هو الأفضل في حقه . قوله (بدم) المراد به ما يشمل الصفرة والسكدره كما في (خ) ولا فرق بين الآتي المحققة والختي ويزول اشكاله حينئذ ولا يعتبر كبر الثدي كما في (ز) في باب الحجر واحترز بقوله خرج بنفسه من دم الاقتضاض والاستحاضة والولادة وما خرج بعلاج انظر (ز) في باب الغسل واحترز بقوله من قبل من الخارج من الدبر وبقوله من تحمل عادة من الصغيرة كبنت ثمان ومن الأيسة كبنت سبعين . قوله (وقد لا تحس الخ) أي لأن منها ينعكس إلى الرحم ليتخلق منه الولد . قوله (في البقطة الخ) أي وأما في النوم فلا يكفي فلا بد من البروز قول (ظم) أو بانبات الشعر نحوه في مختصر الشيخ (خ) قال (ز) المراد به النبات لأن الانبات فعل الله تعالى ولا اطلاع لنا عليه فلو عدل عن المصدر المزيد إلى المجرد كان أولى اه وأجاب (ط) بأن المصدر تارة يستعمل في الایجاد و يسمى المعنى المصدرى وتارة في الكيفية الحاصلة منه فالانبات يطلق بالمعنيين والمراد هنا الثاني فهو اسم للشعر النبات اه الخ

في الوسط والمراد الحشين لا الزغب ابن العربي يثبت بنظر مرآة تسامت محل الانبات ابن عرفة أنكر عليه بأنه نظر الى العورة وفي المختصر وصدق ان لم يرب والمعتد أن الانبات علامة مطلقا وقيل الا في حقه تعالى كما في المختصر وطريقة ابن رشد عكسها وهو أنه علامة في حقه تعالى اتفاقا والخلاف في غيره ((أو ثمان عشرة)) بكسر النون من ثمان مع حذف الياء فبقيت الكسرة دليلا عليها أو هي كسرة اعراب بعد حذف الياء نسياً منسياً وإضافته الى عشرة على لغة من يضيف أول جزأى العدد المركب الى ثانيهما كما حكاه الكوفيون وعلى أنها حذفت نسياً فلزم يضيف لكان مبينا على فتح النون كقول الاعشى

ولقد شربت ثمانيا وثمانيا وثمان عشرة واثنتين وأربعا

ومقتضى الظاهر أن يقول الناظم ثمانية عشر ((حولا)) لأن المعدود مذكر وحكم العدد المركب أن العشرة تجرى على القياس النيف الذي قبلها من الثلاثة الى التسعة تجرى على عكس القياس ولكنه راعى في الحول معنى السنة فصار مؤثماً تأويلا وقوله ثمان عشرة يتعلق بقوله ((ظهر)) وفاعل

قوله ((في الوسط)) أي العانة لا الابط أو اللحية لأنه يتأخر عن البلوغ . قوله ((تسامت الخ)) أي بأن يكشف عورته ويستدبره الناظر في نظر في المرأة وقوله أنكر عليه الخ أنكره ابن عبد السلام الشافعي وابن القطان وقال ابن الحاجب أنه غريب قال في ضيغ ولو قيل جلس على الثوب ما بعد اه . قوله ((وصدق)) أي الصبي في شأن البلوغ ان لم يرب أي يشك في شأنه فان ارتيب فيه لم يصدق . قوله ((والمعتد أن الانبات الخ)) هذه طريقة المازري وهي المشهورة كما في ضيغ ونصه والمشهور أن الانبات علامة قاله المازري وغيره ودليله حديث بني قريظة حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم انظروا الى ما نزره فان جرت عليه المواشي فاضربوا عنقه ولمسالك في كتاب القذف أنه ليس علامة على البلوغ ونحوه لابن القاسم في كتاب القطع وجعل في المقدمات هذا الخلاف فيما بينه وبين الآدميين قال وأما فيما بينه وبين الله تعالى فلا خلاف أنه ليس بعلامة اه نقله بنى وهو أحسن من كلامه في المختصر وأوضح . قوله ((مطلقا)) أي في حق الله تعالى وفي حق الآدمي وقيل الا في حقه تعالى أي فليس بعلامة قال أرهوني معنى هذا القول أنه اذا ترك شيئا مما يجب على البالغ فلا شيء عليه فيما بينه وبين الله تعالى وان كان يؤخذ به في الظاهر اذا اطلع عليه اه وقوله وطريقة ابن رشد أي في المقدمات كما مر . قوله ((مع حذف الياء)) أي لأن أصله ثمانى بالياء ولك فتحها لأنها مفتوحة في ثمانية كما قاله السهيلي في

ظهر ضمير مستتر عائد الى البلوغ والجملة معطوفة على متعلق الجار والمجرور من قوله بدم الذي هو في وضع الحال من البلوغ والتقدير مع البلوغ في حال كونه قد استقر بدم أو ظهر بثمان عشرة سنة وهل المراد الدخول في السنة الثامنة عشر أو تمامها قولان وقيل خمس عشرة سنة وزيد في العلامات تغيير رائحة الابطين وفرق الارنبه وغلظ الصوت وان يثنى خيط ويدار للرقبة حتى يجتمع طرفاه ويمسك منتهى الدائرة بالأسنان ويسلك في الرأس فان دخل منه فقد حصل البلوغ والا فلا ويجرى في الخنثى المشكل جميع العلامات احتياطا وخرج بشرط البلوغ الصبي عن أن يكون مكلفا فان فسر التكليف بالزام مافيه كلفة من فعل أو ترك وهو الاصح لم يناف شرط البلوغ أن يكون الصبي يخاطب ندبا وان فسر بطلب مافيه كلفة كان شرط البلوغ منافيا أن

الروض واسكانها كما في معدي كرب ثم حذفت الياء وبقيت الكسرة دليلا عليها فهي كسرت بنية الكلمة ليست باعراب ولا بناء وعشرة مبنى على الفتح . قوله (وهي كسرة الخ) هذا وجه ثان وعليه فالجزآن معربان بخلافه على الوجه الاول وقوله كما حكاه الخ ومنه قول الشاعر

كلف من عنائه وشقوته بنت ثمان عشرة لحجته

يجر عشرة منونة وقوله وعلى أنها الخ هنا وجه ثالث وعليه اقتصر المعرب المراكشي فالجزآن مبنيان على الفتح وقوله كقول الشاعر الشاهد في قوله وثمان عشرة وبمجموع ما شرب أربعون قوله (وزيد في العلامات الخ) ونظم ذلك بعضهم بقوله

رائحة الابط و فرق الارنبه وغلظ الصوت وخيط الرقبة

قوله (وخرج بشرط البلوغ الصبي الخ) هو وان كان غير مكلف لكنه يضمن ما أتلف في ماله (خ) وضمن ما أفسد ان لم يؤمن عليه . قوله (بالزام الخ) تقدم أن هذا هو المشهور عند الاصوليين والثاني للباقلاني فالمندوب والمكروه غير مكلف بهما على الاول وأما على الثاني فمكلف بهما قال في جمع الجوامع وفي كون المندوب مأمورا به خلافا للاصح ليس مكلفا به وكذا المباح ومن ثم كان التكليف الزام مافيه كلفة لا طلبه خلافا للقاضي اه وتقدم عن الامام في البرهان أن الخلاف لفظي آيل إلى المناقشة في العبارة . قوله (لم ينافي الخ) أي لأن المندوب وكذا المكروه لا الزام فيهما فيخاطب الصبي بفعل المندوب وترك المكروه وان كان ليس بمكلف . قوله (وان فسر بطلب الخ) أي لأن الطلب يعم الأحكام الاربعة ماعدا الاباحة

يخاطب ندبا وقد اختلف في ذلك وعليه اختلافهم في حديث مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع واضربوهم عليها وهم أبناء عشر وفرقوا بينهم في المضاجع هل الأمر بالأمر بالشئ أم بذلك الشئ فيكون الصبيان مخاطبين من قبل الشارع أو ليس أمرا به فيكون أولياؤهم فقط مخاطبين من الشارع بحملهم على الصلاة وتمارينهم عليها وضربهم كما تمرن الدابة وتضرب للإصلاح وقد صوب ابن رشد أول المقدمات أن الصبي الذي يعقل القربة مخاطب من الشارع ندبا بالطاعة كالصلاة

وقوله (وقد اختلف الخ) يعني هل الصبي مخاطب بغير المحرم والمكروه أم لا وينبني ذلك على تفسير التكليف والراجع عند المالكية أنه مخاطب قال الشنكيطي في نظم جمع الجوامع

قد كلف الصبي على الذي اعتمى بغير ماوجب والمحرم

وهو الزام الذي يشق أو طلب فاه بكل خلق

لكنه ليس يفيد فرعا فلا تضق تفقد بفرع درعا

وأشار بالبيت الأخير إلى مقاله أبو إسحاق الشاطبي أن هذه المسألة خارجة عن أصول الفقه لا يبنى عليها فقه وليست عوننا عليه وتقدم أيضاً كلام الامام في البرهان. قوله (مروا أولادكم الخ) هذا حديث مشهور ثابت في السنن. وقوله (وهل الأمر الخ) الأول وإن كان مقابل الأصح عند السبكي قال البناني هو مذهبنا معشر المالكية اه وهو الذي صوبه ابن رشد في البيان والمقدمات كافي (ش) ونص المقدمات والصبي فيما دون البلوغ حالان حال لا يعقل فيها معنى القربة وحال يعقل فيها ذلك فاما الأولى فهو فيها كالبهيمة والمجنون ليس بمخاطب وأما الثانية فاختلف هل هو فيها مندوب إلى الطاعة كالصلاة والصيام والوصية عند الموت فقل نعم وقيل ليس بمندوب إلى شئ ووليه هو المخاطب بتعليمه وتدريبه والمأجور على ذلك والصواب عندي أنهما جميعا مندوبان إلى ذلك مأجوران عليه قال صلى الله عليه وسلم للمرأة التي أخذت بضبعي الصبي ورفعته الجمعة اليه وقالت ألهذا حج يا رسول الله قال نعم ولك أجر اه الخ ونحوه للقرافي في كتابه اليواقيت في أحكام المواقيت قال ان البلوغ إنما شرط في التكليف بالواجب والمحرم لا في الخطاب بالنذب والكراهة والاباحة وهو ووليه مندوبان إلى الفعل مأجوران فإزالة النجاسة مثلا يخاطب بها على جهة النذب اه الخ وظاهر قوله أن البلوغ إنما هو الخ أنه لا يحتاج إلى البناء الذي ذكره (ش) وغيره قال المحلى وقد تقوم قرينة على أن غير المخاطب مأمور بذلك الشئ كما في حديث الصحيحين أن ابن عمر طلق زوجته وهي حائض فذكر

والصوم والوصية عند الموت ويكتب له الحسنات ولا تكتب عليه السيئات للحديث رفع القلم عن ثلاثة فذكر منهم الصبي حتى يحتلم وصحح عياض أنهم غير مخاطبين من الشارع أصلاً قال ولا يبعد مع ذلك أن يتفضل الله عليهم بادخار ثواب ما عملوه من القرب وجزم المحلى بأنهم غير مخاطبين من الشارع مع كونهم مثاين قال وصحة عبادة الصبي كصلاته وصومه المثاب عليهما ليس لأنه مأمور بها كالبالغ بل ليعتادها فلا يتركها إن شاء الله ذلك اهـ ومنهم من جزم بأن لا ثواب للصبي وعليه فقليل ثواب عبادته لأبويه قليل على السواء وقليل للآم الثلثان وخرج المجنون

عمر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال مره فليراجعها اهـ القرينة قوله فليراجعها لأنه أمر للغائب . قوله (والصوم الخ) نحوه للمحلى كما يأتي وهو رواية أشهب والمشهور أنه لا يخاطب به قال (م) في (ك) عند قول ظم والعقل في أوله شرط الوجوب مانصه ولاشترائط البلوغ لا يؤمر بالصوم غير البالغ إذا كان يطيقه على المشهور لأنه مرة في السنة وهو امسك فقط بخلاف الصلاة فيؤمر بها لتكررها وكثرة أحكامها وروى أشهب أنه يؤمر به بالصلاة . قوله (ومنهم من جزم الخ) حاصل كلامه أنه اختلف في غير البالغ الذي يعقل القربة هل هو مخاطب من الشارع بغير الواجب والمحرم أو ليس بمخاطب قولان وهذا الخلاف مبني على تفسير التكليف فان فسر بالزام مافيه كلفة كان مخاطباً لأن المندوب والمكروه لا الزام فيهما فلا ينافي في الخطاب بهما اشترط التكليف وعليه فنكتب له الحسنات ولا تكتب عليه السيئات للحديث المذكور وان فسر بطلب مافيه كلفة فلا يكون مخاطباً لأن الطلب يشمل الأحكام الأربعة وعليه فان فعل بعض الطاعات فهل يثاب عليه أم لا قولان ذهب عياض والمحلى الى الأول الا ان عياضاً لم يجزم به المحلى جزم به وذهب بعضهم الى الثاني وعليه فتواب عبادته لأبويه قليل على السواء وقليل للآم الثلثان وتقدم أن الراجح تفسير التكليف بالالزام وهو موافق للراجح أيضاً عند الفقهاء سيما المالكية من أن الصبي مخاطب بالطاعة على جهة الندب . قوله (كالمجنون الخ) لكن اذا أتلف مال الغير يؤخذ من ماله وكذا اذا جنى على الغير ووجب فيها أقل من تلك الدية فان وجب فيها الثلث فأكثر فعلى العاقلة ولا يقضى ما فاتته من الصلوات ويقضى الصوم قال مالك في المدونة من بلغ وهو مجنون مطبق فكث ستين ثم أفاق فليقض صوم تلك السنين ولا يقضى الصلاة كالحائض اهـ نقله (م) في (ك) ثم ذكر عن ابن الحاجب تفصيلاً فانظره . قوله

والمغنى عايه والنائم والسكران الطافح ولو بحرام وما يلزمه من الجنائيات والحدود والعشق والطلاق على القول بلزومها إنما هو من باب ترتب الأسباب على مسبباتها بمقتضى خطاب الوضع وأما التكليف فلا يتعلق به حتى يزول عنه السكر لكن بقيت عليه شروط آخر الأول اتقاء الجاء فالملجأ وهو من لا مندوحة له عما ألجىء إليه كالملقى من شاهق على شخص يقتله ولا مندوحة

﴿الطافح﴾ قال في المختار طافح الاناء امتلاً حتى يفيض وبابه خضع وطفح السكران فهو طافح إذا ملأ الشراب اه الخ ولعل مراد (ش) الذى معه ضرب من التمييز بدليل ما بعده وأما الطافح الذى لا يعرف الأرض من السماء ولا الرجل من المرأة فهو كالمجنون إلا فى الصلاة فيقضيها . قوله ﴿وما يلزمه من الحدود الخ﴾ هذا فى السكران الذى معه ضرب من التمييز وقد نظر ابن عاشر ما يلزمه وما لا يلزمه بقوله

لا يلزم السكران اقرار عقود بل ما جئنا عتق طلاق وحدود

قوله ﴿من باب الخ﴾ يعنى فهو من قبيل خطاب الوضع لا من خطاب التكليف الذى تتكلم فيه والأوضح أن يقول من قبيل ترتب المسببات على أسبابها ولعله أراد الربط أى من باب ربط الأحكام بالأسباب . قوله ﴿الاول اتقاء الجاء الخ﴾ قال فى جمع الجوامع والصواب امتناع تكليف الغافل والملجأ وكذا المكره على الصحيح ولو على القتل واثم القاتل لا يثاره نفسه قال أحاولو فى شرحه اختلف فى جواز تكليف الغافل والملجأ والساهى فمنعه إلا كثر وجوزه قوم والقولان عن الأشعرى بناء على أن الغفلة والسهو مانعان من الوجوب أو الأداء واختلف المانعون فى مأخذهم فمنهم من بناء على التكليف بالمحال ومنهم من قال بالامتناع هنا وإن جوزه هناك لأن التكليف بالمحال إنما جوز علماً للحنه وخطاباً لمن لا يفهم كالجماد قال الفهرى وهو الحق ومن ثم قال ابن العربى فرق بين التكليف بالمحال وتكليف المحال يعنى أن الأول يرجع إلى خلل فى المأمور به والثانى إلى خلل فى المأمور وهو مقدار شرط التكليف الذى هو الفهم عند القائل بشرطيته ثم قال هذا باعتبار الجواز وأما الوقوع فقال الا يارى هو فى الشرع على أقسام فمنها ما يسقط فيه التكليف والمواخذة كالمفطر ناسياً والمتكلم فى الصلاة ناسياً ومنها ما يؤخذ به كمن نظر إلى أجنبية وهو غافل عن حرمة النظر لكون قلبه ممتلئاً بحب المعصية والعياذ بالله وكذا القول فى النيمة والحسد ونحوهما فإن نسيان أحكامها بقوة الشهوة لا يسقط التكليف اه الخ . قوله ﴿من لا مندوحة له﴾ أى لاسعة له من ندحت الشئ إذا وسعته . وقوله ﴿يقتله﴾ صفة لشخص

له على الوقوع عليه القاتل له يمتنع على الصواب تكليفه بالملجأ اليه أو تقيضه لعدم قدرته على ذلك لأن الملجأ اليه واجب الوقوع وتقيضه يمتنع الوقوع ولا قدرة على واجب ويمتنع الثاني انتفاء الغفلة بالغافل على الشيء أي الساهي عنه أو الذي لم يتقدم له به شعور أصلاً يمتنع على الصواب تكليفه لأن مقتضى التكليف بالشيء الاتيان به أمثالا وذلك يتوقف على العلم به وبالتكليف به والغافل لا يعلم ذلك فيمتنع تكليفه وإن وجب عليه بعد زوال غفلته ضمان ما أتلفه من المال وقضاء ما فاتته من الصلوات لوجود سببهما وقيل يجوز تكليف الملجأ والغافل بناء على جواز التكليف بما لا يطاق كحمل الواحد الصخرة العظيمة ورد بأن فائدة التكليف بما لا يطاق من الاختبار هل يأخذ في المقدمات متفية هنا ولم يقع تكليفهما قطعا الثالث عدم الإكراه فالمكره

جرت على غير من هي له إذ فاعل يقتله هو الملقى ولم يبرز الضمير جريا على مذهب الكوفيين لا من اللبس . وقوله ((القاتل)) صفة للوقوع وضمير له للشخص وقوله ((واجب الوقوع)) أي عادة وكذا . قوله ((يمتنع الوقوع)) وقوله ((ولا قدرة الخ)) أي لا تتفاء لازمها من التمكن من الفعل والترك لأن القدرة صفة بها يتمكن منها والتمكن منها متف في واجب الوقوع ويمتنعه . قوله ((أي الساهي)) أي وكذا النائم . وقوله ((أمثال)) افتعال من مثل بوزن ضرب إذا قام وانتصب فمعناه القيام والانتصاب للأمور به وذلك لا يتصور بدون قصد طاعة الأمر . قوله ((لوجود سببها الخ)) قد يتوهم منه أن وجوب قضاء الصلاة من قبيل خطاب الوضع وليس كذلك وأجيب بأن هناك شيئين أحدهما اشتغال ذمته بالصلاة وهو حاصل مع الغفلة وهذا من قبيل خطاب الوضع وهو المشار اليه بقوله لوجود الخ والثاني وجوب الفعل للصلاة قضاء وهو حاصل بعد زوال الغفلة وهو من قبيل خطاب التكليف وهو المشار اليه بقوله وإن وجب عليه الخ وكذا يقال في الاتلاف فإن اشتغال ذمته بالبدل يثبت له حال الغفلة وهو من قبيل خطاب الوضع وجوب أداء البدل إنما يكون بعد زوال الغفلة وهو من قبيل خطاب التكليف . قوله ((وقيل يجوز تكليف الخ)) هذا مقابل ما صدر به السبكي وقوله ((بناء على الخ)) أصله للمحلي واعترضه اللقاني بأن مقتضى كلامه أن تكليف الغافل والملجأ ليس منه وفيه نظر لأن الطاقة هي القدرة مما لا يطاق هو مما لا يتعلق به القدرة الحادثة سواء امتنع لنفس مفهومه وهو المحال لذاته كالجمع بين الضدين أو امتنع للنفس مفهومه وهو المحال لغيره كخلق الأجسام وبأن الفائدة المذكورة لجواز التكليف بالمحال وهي

وهو من لا مندوحة له عما أكره عليه إلا بالصبر على ما أكره به عليه يمتنع على الصحيح تكليفه
الاختبار هل يأخذ في الأسباب جارية في تكليف الملجأ فما ذكره (ش) من رد تكليف الملجأ
لإتفاتها فيه مردود وبأن مامشى عليه (ص) هنا من امتناع تكليف الملجأ مناف لما يأتي له
من جواز التكليف بالمحال مطلقا اه وحاول العبادى دفع اعتراضه على عادته ورده العطار بما
يعلم بالوقوف عليه وقول اللقاني جارية في تكليف الملجأ يعنى بأن يضع الملقى يده مثلا على
صدره يريد أن يدفع نفسه عن الوقوع على ذلك الشخص قلت وهذا مع ما بعده انما يتصور
ان بقى معه شعور يدرك به هذا المعنى والغالب عدم بقاءه في ذلك الوقت الضيق وكال الدهشة
والخيرة فيجتمع في حق هذا الملقى والالقاء والا كراه والغفلة فتأمل ويأتى عن ابن الحاجب أنه
يمتنع تكليف من بلغ الى هذا الحال وقال ابن جزى في تفسير قوله تعالى ربنا ولا تحملنا
ما لا طاقة لنا به أن ما لا يطلق أنواع أربعة الأول عقلى محض كتكليف الايمان لمن علم الله
أنه لا يؤمن فهذا جائز وواقع باتفاق الثانى عادى كالطيران فى الهواء الثالث عقلى وعادى كالجمع بين
الضدين فهذا وان وقع الخلاف فى جواز التكليف بهما والاتفاق على عدم وقوعه الرابع تكليف
ما يشق ويصعب فهذا جائز اتفاقا وقد كلفه الله من تقدم من الأمم ورفعته عن هذه الأمة اه
وظاهر كلام المحلى الذى عند (ش) فى تقرير عدم تكليف الملجأ أنه من قبيل القسم الثالث والله
أعلم . قوله (يمتنع على الصحيح تكليفه) أى عقلا وأصل هذه العبارة للمحلى قال الكمال وفيه
أمران الأول أن دعوى الخلاف فى تكليف المكروه بنقيض ما أكره عليه ممنوعة فقد حكى
امام الحرمين وغيره الاتفاق على جواز تكليف المكروه بترك ما أكره عليه الثانى قوله
ولا يمكن الاتيان معه بالنقيض يقتضى أن موضوع النزاع تعلق التكليف بفعل المكلف
حال المباشرة مع أن الخلاف فى المسألة مع المعتزلة وهم قائلون بانقطاع التكليف حال المباشرة
مطلقا من غير فرق بين فعل المكروه وغيره فلا معنى لتخصيص فعل المكروه وقد وافقهم امام الحرمين
على انقطاع التكليف حال المباشرة مع انه قائل بتكليف المكروه وذلك يقتضى أن موضوع
النزاع غير ما ذكر وهو أن الفعل الذى أكره عليه قبل صدوره لداع الاكراه هل
يجوز عقلا تعلق التكليف به وعند هذا يظهر ثبوت الخلاف بين الفريقين وان التحقيق مع الثانى
خلافا للشارح فى الأمرين ومنتهك فى مسألة لا تكليف إلا بفعل على ما يتضح به هذا اه
منه قال العلامة العطار بحجاب عن الأول بما فى حاشية شيخ الاسلام حيث قال . قوله

بالمكره عليه أو بنقيضه لأن الفعل للا كراه لا يحصل معه الامثال ولأن النقيض لا يمكن أن يوتى به مع الفعل وقيل يجوز بالمكره بأن ينوى فعله لداعى الشرع لا للا كراه وبنقيضه بل بصبر

﴿أو بنقيضه الخ﴾ لا يعارضه حكاية امام الحرمين وغيره الاجماع على تكليف المكره بنقيض الفعل في صورته لأنه محمول على التكليف به من حيث لا يثار لا من حيث الا كراه وهو معنى قول (ص) واثم القاتل الخ والجواب عن الثاني ان تخصيص المكره بالذكر لو ضوح الخلاف فيه لا اختصاص فعل المكره حال المباشرة بهذا الخلاف وقد جرت عادتهم بأنهم يعرضون النزاع في بعض الجزئيات لا يوضح التصوير وان كان الحكم عاما على انه يبطل الاعتراض من اصله ماميات من ان هذا القول لبعض المعتزلة القائل بأن التكليف انما يتعلق حال المباشرة لأنه حال القدرة وانه مفقود في المكره حتى في تلك الحالة فالتخصيص بالمكره لا غبار عليه اه ونحوه للبناني وقال الغزالي سبب الخلاف في تكليف المكره الاشتراك الواقع في مسماء فمن اطلق المكره على المضطر الذي لا قدرة له ولا يمكن في حقه قال هو غير مكلف ومن اطلقه على من تتحرك دواعيه من خارج قال هو مكلف وقال الا يارى في الاول هو غير مكلف لا بفعل مأمور ولا بترك منهي عنه اما عقلا عند قوم واما شرعا عندنا وفي الثاني مذهب الحق تكليفه ومنعت المعتزلة التكليف على وجه الا كراه وجواز التكليف على خلاف الا كراه يعني انهم اجازوا ان يكره على فعل المنهي عنه ومنعوا ان يكره على فعل العبادة وبذلك صرح امام الحرمين عنهم وفي المنتهى لابن الحاجب اختلاف في المكره والمختار انه اذا بلغ الا كراه الحد يتنفي الاختيار معه لم يحز تكليفه اه من احله لو . قوله ﴿وقيل يجوز بالمكره الخ﴾ اى يجوز عقلا تكليف المكره بالفعل المكره عليه قبل التلبس به مع استمرار التكليف حال الفعل على ما هو أصل الاشاعة وقوله بأن ينوى اى كمن اكره على اداء الزكاة فنواها عند اخذها منه قوله ﴿وبنقيضه﴾ عطف على قوله بالمكره اى ويجوز أيضا التكليف بنقيض الفعل المكره عليه بأن يصبر الخ قال الشرييني في تقريراته ما نصه فيه انه خارج عن محل النزاع لانا انما قلنا انه اى الفاعل للا كراه غير مكلف بالنقيض ومعلوم ان التناقض لا بد فيه من من وحدة زمان الفعلين فيلزم ان يكون المراد أن المكره من حيث انه ملاحظ فعله للا كراه غير مكلف بنقيض ذلك الفعل الواقع لئلا يلزم الجمع بين النقيضين الا ترى الى قول الشارح في توجيه الاول ولا يمكن الاتيان بنقيضه معه فلم من توجيه هذا القول في هذه المسألة ايضا انه فرض كلامه في غير المكره المكلف بالنقيض الذي فرض الاول كلامه فيه والتحقيق مع الاول بان فرض كلامه فيه هو للمكره الذي يقال فيه انه

على ما أكره به وإن لم يكلفه الشرع الصبر عليه وعلى كل من لم يقع تكليفه الرابع بلوغ الدعوة وأسقطه الناظم لعدم الحاجة إليه لأن دعوته صلى الله عليه وسلم بلغت أقصى البلاد فإن قلت ما زدت من الشروط الثلاثة فقل هذا إنما هي انتفاء موانع قلت انتفاء المانع شرط عند الفقهاء إذ لا يعتبرون في الشرط كونه وجودياً بخلاف أهل الأصول ولما فرغ من مقدمة علم العقائد شرع في مقاصده مترجماً بالكتاب وهو في الأصل مصدر كالكتابة وهذه المادة تدل على الجمع والضم

لا يكلف بالنقيض وهو الواقع منه الفعل للاكراه اه وقد اشار المحلى الى ان الخلاف في تكليف المكروه لفظي وبحث معه في ذلك والكلام في المسألة طويل الذيل لكن لما كان موضوع الخلاف إنما هو في الجواز العقلي وأما الوقوع فلا قائل به كان تطويل الكلام فيها كالعيب والله اعلم قوله ((الرابع بلوغ الدعوة الخ)) اشتمل كلامه على امرين الأول بلوغ الدعوة شرط في العقائد وهو الصحيح خلافاً لمن قال يكفي باشتراط العقل لا إدراك وجوب المعرفة وإن لم تبلغه الدعوة وعلى هذا القول فهل يكفي بلوغ دعوة أي نبي كان ولو سيدنا آدم عليه السلام لأن التوحيد ليس أمراً خاصاً بأمة معينة وهو ما ذهب عليه (ش) عند قول ظم الإيمان جزم الخ تبعاً لابن عطية وأيده المحشي هناك أو لا بد من دعوة الرسول الذي ارسل اليه وهو ما ذهب عليه (ش) هنا قال البيجوري على الجوهرية والتحقيق بما نقله الملو عن الابي في شرح مسلم خلافاً للنووي انه لا بد من بلوغ دعوة الرسول الذي ارسل اليه اه وقال العلامة العطار عند قول السبكي ولا حكم قبل الشرع عقب كلام الحلبي الذي عند جس مانصه وهذا صريح في ثبوت تكليف كل احد بالايان بعد وجود دعوة احد من الرسل وإن لم يكن رسولا اليه وفي تعذيب اهل الفترة بترك الايمان والتوحيد وهو ما اعتمد به النووي قال من مات من اهل الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة الاوثان فهو في النار وايس في هذا مؤاخذة قبل بلوغ الدعوة لأنهم بلغتهم دعوة ابراهيم وغيره اه وبالفهم في اعتماده لكن الذي عليه الاشاعرة من أهل الكلام والأصول والشافعية من الفقهاء أن أهل الفترة لا يعذبون وقد ورد تعذيب جماعة منهم وأجيب بأن احاديثهم آحاد لا تعارض القطع بعدم تعذيبهم وبأنه يجوز ان يكون ذلك الامر يختص به يعلمه الله تعالى كما قيل في كفر الغلام الذي قتله الخضر ثم قال وقد فهم بما تقرر أن محل النزاع إنما هو بالنسبة لاحكام الايمان بخلاف الفروع فلا خلاف أنها لا تثبت الا في حق من بلغته دعوة من ارسل اليه على ما هو الظاهر نعم ما اتفق عليه الملل من الفروع هل هو بالايان فيجوز فيه هذا النزاع فيه نظر ويمكن حمل كلام

المصنف والشارح على القول الثاني بأن لا يراده حكم أصليا أو فرعيا يتعلق بأحد قبل بعثة أحد من الرسل إليه وإن بعث إلى غيره اه الخ ونحوه للعبادي والبناني وبه تعلم أن هذا الأمر الأول فيه خلاف وأن (ش) ذهب هنا على أحد القولين تبعاً لميابة فلا اعتراض عليهما والذي اتفقت عليه الملل نظمه الجزائري بقوله

قد أجمع الأنبياء والرسل قاطبة على الديانة بالتوحيد في الملل
وحفظ مال ونفس معها نسب وحفظ عقل وعرض غير مبتذل

الأمر الثاني بما اشتمل عليه كلام (ش) بلوغ دعوة نبينا صلى الله عليه وسلم لأقصى البلاد وهو صحيح باعتبار الغالب والتأدير لاحكام له قال ابن عطية في قوله تعالى : وإن من أمة إلا خلا فيها نذير معناه أن دعوة الله قد عمت جميع الخلق وإن كان فيهم من لم تبشره النذارة فهو ممن بلغته لأن آدم بعث إلى بنيهِ ثم لم تنقطع النذارة إلى وقت سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم والآية التي تتضمن أن قريشا لم يأتهم نذير معناه نذير مباشر وما ذكره المتكلمون من فرض أصحاب الفترات ونحوهم قائمٌ بذلك بالفرض لأنه توجد أمة لم تعلم أن في الأرض دعوة إلى عبادة الله تعالى وقال أيضاً صاحب الفترة يفرض أنه أدى لم يطر إليه أن الله بعث رسولا ولا دعى إلى دين وهو قليل الوجود إلا أن يشد في أطراف الأرض البعيدة عن العمران اه ونقل الزركشي في شرح المنهاج عن الشافعي أنه قال ما أظن أحداً إلا بلغته الدعوة إلا أن يكون قوم من وراء النهر ونقل الدميري عنه أيضاً أنه قال لم يبق أحد لم تبلغه الدعوة اه فعلم من هذا أن الصواب أيضاً مع (ش) و (م) خلافاً للمحشي رحم الله الجميع ولا يخالف هذا ما ذكره عن عياض والآبي لأن كلامهما على الفرض والتقدير كما مر عن ابن عطية بل كلام الآبي صريح في أن من لم تبلغه الدعوة نادر حيث قال ولا يبعد أن يكون في أطراف العمران أو بعض الجزائر المنقطعة من لم تبلغه الدعوة وحكمهم أن لا يخرج عليهم اه (تنبيهان) الفترة بفتح الفاء وسكون المثناة ما بين النيين كما بين توح وأدريس وما بين عيسى ونبينا صلى الله عليه وسلم أجمعين مأخوذ من الفتور وهو الغفلة لأنهم تركوا بلا رسول ونقل الشعراني في اليواقيت والجواهر عن الحاتمي في الفتوحات أنه قسم أهل الفترة إلى ثلاثة عشر قسماً وحكم لسته أقسام بالسعادة ولأربعة بالشقاوة ولثلاثة بأنهم في المشيئة وقال وإياك أن تحكم عليهم بحكم واحد من غير تفصيل فتخطى طريق الصواب انظر المبحث الأربعين من اليواقيت والجواهر قال الشعراني فرحم الله الشيخ محي الدين ما أوسع اطلاعه فإن هذا التقسيم

لم نجد له غيره هـ قلت وكون حال أهل الفترة مختلف هو الذي يدل عليه مجموع الأحاديث وبه يقع الجمع بينها فإنه صلى الله عليه وسلم أخبر بنجاة أقوام وأثنى عليهم كقس بن ساعدة وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل وأخبر بتعذيب قوم وح فلا يحتاج إلى ما تكلفه علماء الظاهر رضى الله عنهم من الأجوبة عز الأحاديث التي وردت في تعذيب بعضهم والله أعلم الثاني احتج من قال بنجاة أهل الفترة بآيات أظهرها في المراد قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا قال الأصفهاني في شرح المحصول الاستدلال بالآية إنما يتم إذا كان المقصود تحصيل غلبة الظن في المسألة فإن كانت المسألة عليه فلا يمكن اثباتها بالدلائل الظنية هـ وسأل صاحب الأبريز شيخه سيدي عبد العزيز ما المراد بالتعذيب المنه في الآية هل في الدنيا أو في الآخرة وهل بلوغ الدعوة شرط فيهما كما تقتضيه الآية أو ليس بشرط كما دلت عليه أحاديث المعتوه ومن في معناه ممن لا يفهم الخطاب فإنه يمتحن يوم القيامة بنار يؤثر بدخولها فإن أطاع دخل الجنة وإن عصى دخل النار قال رضى الله عنه بلوغ الدعوة شرط في التعذيب الواقع في الدنيا بنحو الخسف والرجم وأخذ الصيحة فالمعنى وما كنا معذبين أمة بنحو الخسف حتى يحىء رسولها وتقوم حجة الله عليها وأما عذاب الآخرة فلا يتوقف على بعثه ولو توقف عليها لم يدخل أحد من ياجوج ومأجوج النار مع أنهم أكثر من يدخل جهنم قال صاحب الأبريز فقلت له والحديث الذي ورد أنه عليه الصلاة والسلام ذهب إليهم ليلة الأسراء فدعاهم إلى عبادة الله وتوحيده فأبوا فقال رضى الله عنه لم يكن ذلك قلت وكذا قال الحفاظ من أهل الحديث أن في سنده نوح بن أبي مریم أبو عصمة الضبي الجامع الوضاع قال ابن حبان أنه جامع لكل شيء إلا الصدق اهـ الخ . وقول المحشى أن مقاله الشيخ طريقة خالف فيها أهل الظاهر صريحه أنه لم يجد من أقوال المفسرين والعلماء ما يوافق كلام الشيخ وليس كذلك فإن من كان من أهل الكشف لا يخالف قوله جميع أقوال علماء الظاهر وقد ذكر في الأبريز في غير ما موضع أنه منها قال الشيخ بقول في مسألة إلا وجد ما يوافق من أقوال العلماء وقد اقتصر النسفي في الآية على مقاله الشيخ ونصه وما صح منا أن نعذب قوما عذاب استئصال في الدنيا إلا بعد أن نرسل إليهم رسولا يلزمهم الحجة وأصله لمقاتل قال المعنى وما كنا مستأصلين في الدنيا لما اقتضته الحكمة الإلهية حتى نبعث رسولا لإقامة الحجة هـ وذكر ابن جزى فيها قولين ونصه قبل هذا في حكم الدنيا أى أن الله تعالى لا يهلك أمة إلا بعد الأعداء إليها

ومنه المكتبة ثم استعمله المؤلفون فيما يجمع أشياء ومسائل من نوع واحد فقال (كتاب) مباحث (أم) بقية (القواعد) التي بنى الاسلام عليها وهي كلبا الشهادة لان الاقرار بها شرط شرعى لصحة بقية القواعد من الصلاة والصوم والزكاة والحج بان الام شرط عادى لوجود الولد (ويان ما انطوت) اشتملت (عليه من العقائد) الدينية تفصيلا واجمالا و ذكر أولا ما يجب فى حقه تعالى ثم ما يستحيل ثم ما يجوز ثم ما يجب فى حق رسله ثم ما يستحيل ثم ما يجوز ثم اندراج ذلك كله تحت كلبى الشهادة فقال يجب لله اللام للاختصاص أى يجب وجوباً مختصاً

بارسال الرسل وقيل عام فى الدنيا والآخرة ويدل عليه قوله تعالى: كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير الآية هـ الخ وذكر القولين أيضاً أبو حيان فى البحر ونسب ما قاله الشيخ للجمهور لكن ظاهر كلام الشيخ رضى الله عنه فى الكلام على تفضيل السمع على البصر كما يأتى ان الآية عامة فى الدنيا والآخرة لانه قال قلوم يكن سمع لما عرف رسول ولا مرسل ولاصح اتباع شريعة ويلزم أن لا يكون ثواب ولا عقاب لانه لا ثواب ولا عقاب حتى يعث الرسول لقوله تعالى وما كنا معذنين الآية هـ الخ ويشهد لعموم الآية ظواهر من القرآن والله أعلم بغيه قال ظم رحمه الله تعالى (كتاب أم القواعد الخ) هذا ترجمة من التثر نظير مامر فى قوله مقدمة الخ قال الخطاب فى شرح المختصر حكمة تفصيل المصنفات بالكتب والأبواب والفصول تنشيط النفس وبعثها على الحفظ والتحصيل بما يحصل لها من السرور بالحتم والابتداء ومن ثم كان القرآن العظيم سورا والله أعلم وفى ذلك أيضاً تسهيل للمراجعة اه وقد أبدى السيد فى مسمى الكتب والتراجم احتمالات سبعة وهى المعانى أو الألفاظ أو النقوش أو اثنين من الثلاثة وتحتة ثلاثة أيضاً الأول المعانى والألفاظ الثانى المعانى والنقوش الثالث الألفاظ والنقوش والسابع مجموع الثلاثة واختار منها الألفاظ المخصوصة من حيث دلالتها على المعانى المخصوصة وإنما اختار الألفاظ لأن المعانى الغالب فيها ان ادراكها متوقف على ادراك دوالها التى هى الألفاظ وأما النقوش فتغير متيسرة لكل أحد ولا فى كل وقت فلا يناسب أن يكون كلا منهما مدلولاً ولا جزء مدلول وإنما قال من حيث دلالتها الخ لأن الألفاظ وحدها غير مقصودة بالذات وقد علمت ان هذه الاحتمالات من شخص واحد وليست بأقوال وأوصل هذه الاحتمالات صب فى حاشيته على الملوى عند قول السلم هذا تمام الغرض الخ إلى ثمانية عشر احتمالاً لكن قال بعض المشارقة هو تطويل من غير طائل . قوله (مباحث الخ) جمع مبحث اسم مكان البحث

بأنه تعالى ثلاث عشرة صفة على ما اقتصر عليه الناظم الأولى (الوجود) قيل هو بديهي فلا حاجة إلى تعريفه وقيل تصور حقيقته عسير فلا يعرف والقولان أيضاً في العدم والعلم والخبر

والبحث لغة التفتيش واصطلاحاً إثبات الموضوع للحمول وذكر ظم لأم القواعد ثلاث مباحث الأول أنها تجمع هذه العقائد الثاني الحصر على الاشتغال بها الثالث أنها شرط في بقية القواعد وإنما قدرش مضافاً آخر في كلام ظم ليستقيم كلامه لأن ظاهره أنها ليست من القواعد وإنما هي أهوا وحاصل الجواب أنها قاعدة في نفسها وأصل لمباقي من القواعد الخمس وقال ش عند قول ظم وهي الشهاداتتان شرط الباقيات أن عد الشهاداتتين قاعدة من قواعد الإسلام باعتبار النطق بها للقادر وجعلها شرطاً لصحة البواقي باعتبار معناه ما ه فقوله هنا بهما الخ المراد به ما يشمل الأمرين ه قال ظم (يجب لله الوجود) المراد بالوجوب هنا عدم قبول الانتفاء بخلاف قوله أول واجب فالمراد به الوجوب الشرعي وهو ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه قوله (على ما اقتصر الخ) أي لأنه اقتصر على المهم المتفق عليه وأسقط ما سواه كما يأتي في التنبية عند قول ظم نى واجبات وبدأ الناظم بالوجود لأنه كالأصل لما عداه إذ لا يصح الحكم بالقدم وما بعده إلا بعد ثبوته قوله (بديهي الخ) قال في المواقف وشرحها قيل تصوره بديهي فلا يجوز أن يعرف إلا تعريفاً لفظياً وقيل هو كسي فلا بد من تعريفه وقيل لا يتصور أصلاً لا بداهة ولا كسباً والمختار أنه بديهي والمنكر لبدايته فرقتان الأولى تدعى أنه كسي محتاج إلى معرفته والثانية تدعى أنه لا يتصور أصلاً وذكر حجب الفرق الثلاث ثم قال فمن قال هو كسي تعرف حقيقته ذكر فيها عبارات الأولى أن الوجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين الثانية أنه المنقسم إلى فاعل ومنفعل أي إلى حادث وقديم والمعدوم خلافه الثالثة ما يصح أن يعلم ويخبر عنه والمعدوم خلافه ويعلم من هذه العبارات تعريف الوجود فيقال فيه أنه ثبوت العين أو مابه الشيء ينقسم إلى فاعل ومنفعل أو مابه يصح أن يعلم الشيء ويخبر عنه وكلها تعريف بالاختي أه الخ قوله (فلا حاجة إلى تعريفه) كذا في المحلى والمناسب لما مر عن شرح المواقف أن يقال فلا يعرف أي تعريفاً حقيقاً قال السعد في شرح المقاصد المعنى الواضح قد يعرف من حيث أنه مدلول لفظ دون لفظ فيعرف تعريفاً لفظياً يفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوره في نفسه ليكون دوراً وتعريفاً للشيء بنفسه وذلك كتعريفهم الوجود بالكون والثبوت والتحقيق والشبهة والحصول ونحو ذلك بالنسبة لمن لم يعرف معنى الوجود

فهي أربعة ذكرها ابن السبكي والحق في كل منها أنه نظري غير عسير وعليه فاختلف في تحقيق معنى الوجود على أقوال ستة ذكرها يس في حواشي شرح الصغرى ومختار المحققين منها أنه صفة

من حيث أنه مدلول هذه الألفاظ دون لفظ الوجود حتى لو انعكس انعكس اه انظر تمامه قوله (وقيل تصور حقيقته الخ) تقدم أن من قال أنه بديهي افترقوا على فرقتين وهذا القيل ظاهر في الفرقة الثانية وقوله والحق في كل منها ظاهر في الفرقة الأولى والمراد بالخبر ما يحتمل الصدق والكذب قوله (فاختلف في تحقيق الخ) قال (ع) اعلم أنه ينبغي في مثل ذلك أن تؤمن بما هو عليه وبما علم عليه نفسه تعالى من غير تعرض لكون وجود الشيء نفس حقيقته أو غيرها وكذا سائر الصفات هي له على ما يعلم هو فلا نقول هي هو أو هي غيره ولا الذات والصفات شيئان ولا شيء واحد بل نكف على القول ونسلم علم ذلك إلى الله تعالى لأنه حرم علينا أن نقول عليه ما لا نعلم فلا يمان بالصفات هو ثناء على الله تعالى ونحن لا نحصى ثناء عليه وقد عد في نوادر الأصول أشياء من التكلف والخوض فيما لا يعني منها طلب كيفية صفات الله تعالى وهل هي الذات أو غيرها لأنه لم يأمر الشرع به وسكت عنه الصحابة بل نهوا عن الخوض فيه فينبغي الامساك عنه وعليه اعتمد ابن البنا في مراسمه وعياض في شبيهاته قال ابن البنا الواجب الايمان بالله على ما هو عليه وعلى ما يعلم لنفسه من غير تفصيل ولا عقل ولا حدس ولا يحتاج مع ذلك إلى نظر هذا ولكن لما كان مبني كلام الشيخ على مذهب النظار لم يكن بد من تحقيق مراده اه . قوله (ذكرها يس الخ) قال شيخنا المحشى يانها أنه قيل أنه جوهر موجود بوجود هو نفسه فلا يتسلسل وقيل عرض موجود بوجود هو نفسه وقيل أنه من الأحوال وهو المختار وقيل هو اعتبار محض فلا تحقق له في الأعيان وقيل من المعقولات الثابتة فيكون معدوماً أيضاً وقيل من السلوب اه الخ وقال (د) بعد أن ذكر الخلاف فيه هل هو من المشترك اللفظي أو من المشكك أو من المتواطىء مانصه ثم اختلف في معناه فقال الأشعري أنه عين الذات وقال الرازي أمر اعتباري وقال إمام الحرمين والباقلاني حال وقالت الكرامية صفة معنى وقيل صفة سلبية ويفسر بسلب العدم على الإطلاق اه فأسقط كونه جوهر أو عرضاً وهو الصواب لأنهما ليستا من قيل تعريفه وذكر أقوالاً خمسة وقال السعد في شرح المقاصد يتعجب من اختلاف العقلاء في أحوال الوجود مع اتفاقهم على أنه أعرف الأشياء والغالب من حال الشيء أن تتبع ذاته في الجلاء والخفاء فمنها اختلافهم في أنه جزئ أو كلي والحق الثاني والموجودات أفرادها ومنها اختلافهم في أنه واجب

نفسية للذات والصفة النفسية للشيء هي الحال اللازمة له مادام متحققا في الخارج لا من أجل قيام معنى به كالتحيز للجرم واللونية للسواد والقيام بالمحل للعرض والتعلق بالمعلوم للعلم والحال عندهم ليست موجودة في نفسها ولا معدومة واحترزنا بقولنا لا من أجل قيام معنى به من الحال المعنوية ككون الذات عالمة أو مريدة أو قادرة فان ثبوت هذا الكون للذات معلل بقيام العلم أو الإرادة أو القدرة بها كما يأتي تحقيقه بعد إن شاء الله فالحال عند مثبتها قسمان معنوية ونفسية

أو ممكن وهل هو عرض أو جوهر أو ليس بواحد منهما لأنهما من أقسام الممكن الموجود وهو الحق وهل هو موجود أم لا فقل موجود بوجود نفسه وقيل اعتبار محض وقيل ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة وهل هو مشترك أو متواطىء أو مشكك اه الخ كثير وإذا تأملت هذا وجدت أنه يختلف فيه من وجوه زائدة على تعاريفه . قوله (صفة نفسية الخ) إنما نسبت للنفس أي الذات لللازماتها فقط بخلاف المعنوية فانها ملازمة للمعاني فلذا نسبت إليها وقوله لاشيء أي سواء كان قائما بنفسه كالجوهر أو قائما بغيره كالعرض ألا ترى أن اللون عرض قائم بغيره وله صفة نفسية وهي قيامه بغيره ولا فرق بين الصفة القديمة والحادثة كما أشار إلى ذلك (ش) بأمثلة لا يقال أنهما حقيقتان مختلفتان فلا يجمعان في تعريف واحد لانا نقول هذا اذا كان حدا بالذاتيات وأما اذا كان رسما كما هنا فيجوز . قوله (مادام الخ) فيه إشارة إلى أن الأمر النفسي لا يتخلف عن الذات ولذا يقال أن ما بالذات لا يتخلف ولا يختلف وخرج بهذا القيد المعنوية الحادثة كعالمية زيد فانها وان كانت واجبة للشيء لكن وجوبها ليس بدوام ذلك الشيء بل بدوام علمها وهي العلم فانما انعدم قيامه بالذات انعدمت ولو كانت الذات باقية . قوله (لا من أجل شيء) هو بمعنى قول (سي) غير معلة بعلته وإنما عدل عنها لأنه يراد بالتعليل التأثير في المعلول وهو خلاف مذهب أهل السنة وأجيب بأن المراد بالتعليل التلازم وقد ارتكب (ش) عبارة سي عند قول ظم واجبات قوله (كالتحيز للجرم) المراد بالجرم ما قام بنفسه سواء كان جسما أو جوهر ا فردا والمراد بالتحيز أخذ قدر ذاته من الفراغ فالتحيز صفة ذاتية للجرم لا يقبل إلا تفكك عنه في الخارج مادام الجرم موجودا وكذا يقال فيما بعده قوله (ليست بموجودة) أي في الخارج بحيث يمكن رؤيتها كالقدرة مثلا ولا معدومة عدما صرف كشريك الباري تعالى بل ثابتة في نفسها واسطة بين الموجود والمعدوم قوله (من الحال المعنوية الخ) ظاهره أن الحال المعنوية سواء كانت حادثة أو قديمة إنما تخرج بهذا القيد وهو ظاهر كلام سي أيضا لكن قد مر أن الحادثة خارجة بقوله

ومنها الوجود فيكون حالا لازماً للذات زائدا عليها لانفسها ومانسبوه الى الاشعري وغيره من أن الوجود عين الموجود لا زائد عليه ليس المراد به أن مفهوم الوجود والموجود شيء واحد فانه ظاهر البطلان اذا الوجود معنى مصدرى وهو حالة الشيء المقابلة لعدمه والموجود هو ذلك الحالة أى موضوعها ومحلها القائمة هى به كما تقتضيه قاعدة اللغة من الفرق بين معنى المشتق منه والمشتق

مادام محققا فى الخارج والقديمة خارجة بقوله لا من أجل قيام معنى كانه عليه (د) قوله (فالحال عند مثبتها الخ) قال (ع) على قول الصغرى الاولى نفسية مانصه فى شرح الكبرى المحققون يرون أن الصفات النفسية لم يعرف منها فى كتب الكلام شيء ولو عرفناها لعرفنا الذات ولا يعرف الله إلا الله ويحجب بأن الوجود معروف على الجملة لا بالكنه كما أن الذات كذلك والتحقيق أنه لا يقال وجوده تعالى نفس حقيقته ولا غيرها بل تؤمن بما هو عليه وقال الفهرى المتكلمون يوبون لصفة النفس ولا يذكرون منها ما هو صفة حقيقة بل ما يستلزم صفات النفس أو ما به خالفت حقيقته تعالى سائر الحقائق فعدوا من ذلك الغنى المطلق وهو وإن كان خاصا به تعالى لكنه يرجع الى سلب وصفات النفس لا تكون سلبا والبقاء وهو سلب أيضا وكذا الوجدانية لأنها ترجع لثبوت الكثرة والمخالفة للحوادث وهى من الأمور الاضافية التى لا تعقل الا بين شيئين ويمتنع ثبوت صفة واحدة لمحلين فلا تعد صفة نفس انظره واياه تبع سى اه . قوله (من أن الوجود عين الموجود الخ) تقدم أن هذا مما لا نكلف به وقال فى جمع الجوامع ومما لا يضر جهله وتنفع معرفته الأصح أن وجود الشيء عينه وقال كثير منا غيره اه فالواجب علينا أن نعتقد اتصافه تعالى بالوجود الواجب وقال ابن البنائى فى شرح مراسم بعد كلام والتحقيق مذهب الأشعري وأنه لا يقال فى وجود الله تعالى نفس ذاته ولا غيرها بل تؤمن به على ما هو عليه فى حقه وأما وجود غيره فقيل زائد على حقيقته وقيل هو حقيقته ولا شك أنه زائد على حقيقته جهة المعلوماتية لأن حقيقة كل شيء سوى الله تعالى مجهولة الوجود عن معلوميته تعالى فإن انقطع النظر عن المعلوماتية كان الوجود فى الأشياء نفس ذاتها وإن لم ينقطع عن المعلوماتية كان الوجود زائدا على الذات المعلوماتية انظر تمامه . قوله (لا زائد عليه الخ) أى فى الخارج بل ليس الا ذات منصفة بالوجود وليس معنى العينية الاتحاد فى المفهوم لاختلاف المفهومين قطعا ولا فى الماصدق لأن ماصدق عليه الموجود أمر خارجى وما صدق عليه الوجود أمرا اعتبارى وإنما معنى كونه عينه أنه غير ممتاز عنه بل لا يكون له هوية خارجية فقول الأشعري وغيره مبنى على أن المناهيات

وهذا المشتق هنا أعني لفظ الوجود وأن كان بلفظ اسم المفعول هو بمعنى اسم الفاعل فصار الفرق بين معنى الوجود والموجود كالفرق بين معنى القيام والقيام والقعود والقاعد والياض والأيض والسواد والأسود بأى يتطرق الى ذلك الامام الجليل وأمثاله احتمال توهمه اتحادهما الذى لا يخفى بطلانه على من له أدنى تمييز ويوضحه صحة الاضافة بالاتزان فى قولنا مثلاً وجود زيد جائز ولو كان الوجود هو ذات زيد الموجود لا تمتعت الاضافة لامتناع اضافة الشيء الى نفسه وإنما المراد بذلك المنقول عن الأشعرى وغيره من أن وجود الشيء عينه لازائد عليه الرد على أكثر المعتزلة اذ قالوا المعدوم الممكن قبل وجوده شيء وذات ومقرر فى نفسه فى الخارج الآن الممكنات قبل أن تكسى نور الوجود كاشياء مخبوءة فى بيت مظلم ثم يفيض الله على ما شاء منها نور الوجود فيبرز للعيان فللذات المرجوة عندهم تقرر قبل الوجود والفاعل المختار عندهم إنما فعل الوجود لا الذوات قال البدر الزركشى وهذا يجر بهم الى القول بقدم العالم وحيث كان الوجود عندهم عارضاً لذوات الحوادث بعد تقررهما فى الخارج أطلقوا أن الوجود زائد على ذات الموجود فى الحادث والقديم وان لم يصح تقدم ذات القديم على وجوده لأن الزيادة بحسب التعقل حاصلة والأشعرى وغيره أرادوا الرد عليهم فقالوا الآن وجود الشيء عينه أى به تحققت عينه فى الخارج فلا عين له فيه دونه ولولا لم يكن شيئاً ولا ذاتاً ولا ثابتاً فى الحادث والقديم فلمزم أن يكون الفاعل

بجهولة وان المعدوم ليس بشيء كما سيقره (ش). قوله (وهذا المشتق الخ) لما كان لفظ الموجود على صيغة اسم المفعول فيقتضى أن الغير أوجد هذا الموجود وهذا مسلم فى الحادث دون القديم الذى تتكلم عليه به (شر) على أنه بمعنى اسم الفاعل أى من قام به الوجود الواجب وأوجد غيره. وقوله (فصار الفرق الخ) أى بعد تأويل اسم المفعول باسم الفاعل. وقوله (كالفرق الخ) أى ولا شك أن الأول صفة والثانى ذات متضمنة بتلك الصفة وكذا يقال فيما بعده (وح) فالفرق بين الوجود والموجود أن الأول صفة والثانى موصوف وهو مطلوبنا قوله (المعدوم الممكن الخ) قال فى جمع الجوامع بعد ما مر عنه فعلى الأصح المعدوم الممكن الوجود ليس فى الخارج شيء ولا ذات ولا ثابت أى لاحقيقة له فى الخارج وإنما تتحقق بوجوده فيه وكذا على القول الآخر عند أكثرهم أى أكثر القائلين به وذهب كثير منهم وهم طائفة من المعتزلة إلى أنه شيء أى حقيقة متقررة اه مزوجاً بكلام المحلى قال العلامة العطار أى أنه يبنى على القول بأن الوجود عين الموجود القول بأن المعدوم ليس بشيء أى الماهيات

المختار فاعلا لذوات الحوادث ووجوداتها جميعا لا لوجوداتها فقط وهذا معنى الخلاف في أن المعدوم شيء أولا وأن مذهب أهل الحق أنه ليس بشيء وإذا كان مراد الأشعري وغيره بالعينية ما ذكر من نفي تقرر الذات في الخارج بدونها فهم لا يمنعون زيادة الوجود على الذات من حيث هي بمعنى أن العقل أن يلاحظ الذات مع قطع النظر عن الوجود وبالعكس ولهذا قال الإمام الرازي وغيره من أئمة السنة القائلين بأنه ليس للذات تقرر في الخارج بدون الوجود أي الوجود زائد على الذات

الممكنة لا تقرر لها في العدم وتقدم أن القول بأن الوجود عين الموجود مبنى على أن أثر الفاعل هو الماهية ومن يجعل الوجود غير الموجود يقول أثره وجودها وأما هي فتقررة ثابتة في نفسها أم وحاصل كلامه أن الأصل الأول الخلاف في أثر الفاعل ما هو هل هو الماهية ووجودها أو وجودها فقط وينبني على هذا الخلاف خلاف آخر هل الوجود عين الموجود أم لا وينبني على هذا الخلاف الثاني خلاف ثالث هل المعدوم الممكن شيء أو ليس بشيء ثم نقل العطار عن الأصبهاني أنهم اتفقوا على أن المتني ليس بشيء أي الماهية المتفية الوجود في الخارج فحل النزاع الماهية المعدومة الممكنة الوجود أم يؤخذ منه أن المشهور عند الأصوليين والمتكلمين أن الشيء خاص بالموجود سواء كان قديما أو حادثا جوهر أو عرضا خلافا لمن فصل وأما عند أهل اللغة فالمشهور أنه يطلق على الموجود والمعدوم قال في اضاءة الدجته :

ويطلق الشيء على الموجود لا غيره في المذهب المحمود

قوله (ولهذا قال الإمام الرازي الخ) لكن بحث معه شارحه ابن التلساني فقال العجب من المصنف ينفي الحال ويساعد المعتزلة على أنه زائد على الذات والموجود ليس بما يوصف به والاتسلسل قال ابن عرفة لعله عنده وجه واعتبار وبه أجاب د أولا قال الشيخ القصار الوجه والاعتبار زائد في الذهن فقط فليس بصفة أم ولذا قال (د) على قول (سي) وأما على مذهب من جعل الوجود زائدا على الذات فعده من الصفات لا تسامح فيه مانعه لانسلم ذلك بل هو موجود لان الاعتبار لا يقال له صفة فيخل الكرم إذا اعتبره معتبرا لا يقبل فيه أنه ~~مجرد~~ للكرم أم وقال بعضهم الصفة تطلق على الوجه والاعتبار فان كون الفعل صلاة مثلا حالة للفعل وهو وجه واعتبار فمن قال بثبوت الأحوال كالقاضي يقول أن تلك الكونية أمر ثابت في الخارج لا تتصف بوجود ولا عدم بل واسطة بينهما وهي الحال ومن يقول بنفي الحال كالأستاذ يقول تلك الكونية أمر اعتباري لا وجود ولا ثبوت له وعلى هذا درج الإمام

فلا يكون قولها مخالفا لما قاله الأشعري في المعنى لأن ما أثبتوه من زيادته ليس بمعنى ما نقاه الأشعري منها فلم يتوارد الاثبات والنفي على محل واحد بل الأشعري نفسه يثبت زيادته على الذات بمعنى أنه حال لها وينفي زيادته عليها على معنى أنها تقررا بدونه ولا تناقض في ذلك وهذا التحقيق مأخوذ من كلام السعد والتاج السبكي وغيرهما فعليك به وبه يظهر أن قول السنوسي في شرح صفراء أن عد الوجود صفة على مذهب الأشعري تسامح لأنه عنده عين الذات معكوس

الرازي فهو عنده ليس بحال وإنما هو أمر اعتباري يعتبره العقل ه والحاصل أنه إذا قلنا أن الأمر الاعتباري تطلق عليه الصفة فلا تسامح في عد الوجود صفة وإن قلنا لا تطلق الصفة على الأمر الاعتباري ففي عد صفة تسامح. قوله ((فلا يكون قولهم مخالف الخ)) أي فالخلاف لفظي درج عليه السعد فهو عينه بحسب الخارج غيره بحسب الذهن فكلام الأشعري محمول على أنه ليس زائدا في الخارج على الماهية أي ليس في الخارج والمحسوس إلا الذات المتصفة بالوجود فلا يناق في أنه حال كما قاله الرازي وغيره وقيل الخلاف حقيقي وهو الذي درج عليه المضد فقول الأشعري محمول على أنه أمر اعتباري على التحقيق أو قول غيره محمول على أنه حال وتقدم لنا عند التعريف بالأشعري عن أبي سالم العياشي أن قول الأشعري هذا جار على ما يقوله الصوفية في الوجود المطلق ووحدة فلا يشاهدون لغيره وجودا ويسمى ذلك عندهم وحدة الوجود لكن منهم من يكون ذلك له شعورا وعلما ومنهم من يصير ذلك له حالا ذوقيا فتنتي عنهم الكثرة ويستغرقون في الفردانية المحضة وينتفي عنهم الشعور وإن ردوا إلى الشعور بوجودهم رأوه كالتخيال ويرون حتى بوجودهم لاستغراقهم في الشهود كل الكائنات بالنسبة إلى الحق وجوده كالآفيا والظلال لا قيام لها بأنفسها قال الشيخ الأمير على الجوهرة ورأيت وأظنه في كلام ابن وفا أن أعظم إشارة إلى وحدة الوجود قوله تعالى ((سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ألا أنهم في مريه من لقاء ربهم إلا أنه بكل شيء محيط اه)) ويأتي عند (ش) قول القائل (الله قل وذر الوجود وما حوى الخ) وهذا المقام لا يعرفه ذوقا إلا أهله من الله علينا بالوصول بفضله وكرمه كما من علينا بحكاية أحوالهم وأقوالهم انه على ما يشاء قدير وبالإجابة جدير قوله ((مأخوذ من كلام السعد)) تقدم أنه عن يقول أن الخلاف بين الأشعري وغيره لفظي قال في المقاصد فان قلت لأخفاء في ان ليس مفهوم الوجود مفهوم

بل في قول الأشعري أنه عين الذات تسامح لأنه عنده زائد عليها وانما دعاه الى ذلك التسامح لبراز العقيدة المناقضة للاعتزال قصدا الى رده كما مر وأما تفصيل من فصل بين وجود القديم فقال هو عين الذات وغيره فزائد عليها وهو ما نقله في شرح الصغرى عن الفلاسفة فهو اعتراف بأن ذات الواجب لا تقرر لها لولا الوجود جلّت الذات العلية وصفاتها عن ذلك بخلاف الممكن

الإنسان مثلا وليس لفظ الوجود موضوعا بالاشتراك لمعان لا تنهاه واحتجاج الفريقين يشهد بأن النزاع في الوجود بمعنى الكون أى الوجود المقابل للعدم في وجه هذا الاختلاف قلت مضمون أدلة الجمهور أن ليس مفهوم الوجود مفهوم الماهية المتصفة به وأدلة الشيخ الأشعري أن ليس لها هويتان متغايرتان تقوم احدهما بالآخرى كالجسم مع اليأس فلا خلاف في أن معنى الوجود زائد ذهنا بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس لا عينا بأن للماهية تحققا ولعارضها المسمى بالوجود تحققا آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم واليأس فعند هذا التحرير لا يبقى نزاع اه الخ وبه قرر عبد السلام قول أبيه في الجوهرية وجود الشيء عينه قال أى وجود كل شيء من الموجودات عين حقيقة وليس زائدا على الماهية بمعنى أنه ليس في الخارج والمحسوس الا الذات متصفة بالوجود من غير أن يتحقق فيه ذات أخرى معروضة للوجود لما تحقق ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر كوجود الذات المتصفة بالجمرة وعارضها الذى هو الجمرة القائمة بها هذا ما عليه الاشاعرة وعليه فالمعدوم ليس في الخارج بشيء أى لاحقيقة له في الخارج وانما يتحقق بوجوده ه وتقدم كلام السبكي والمحلى قوله (تسامح) أى مجاز بالاستعارة حيث شبه الوجود بالصفة الحقيقية كالعلم بجامع أن كلا منهم يقع صفة في اللفظ فيقال ذات المولى موجودة كما يقال عالمة وهذا بناء على ابقاء كلام الأشعري على ظاهره من أن مفهوم الوجود هو مفهوم الذات قاله د وقال غ ليس المراد بالصفة ما يكون خارجا عن الشيء قائما به بل ما يحمل عليه سواء كان عين حقيقته أو داخلا فيها أو خارجا عنها فصح عدا الوجود صفة بهذا الاعتبار اللفظى وهو صادق بقول الأشعري وبقول الرازى ويقول مثبت الحال انه لا عين ولا غير لانه لما كان لازما للذات كان كالداخل فانضحت الأقوال وانزاح بحمد الله الأشكال وأول كلامه الى قوله أو خارجا عنها للسيد في شرح المواقف كما صرح به بعد قوله (فقال هو عين الذات الخ) أى لانهم يقولون القديم تبارك وتعالى واجب الوجود وهو لا يكون الا واحدا من كل وجه فلو زاد وجوده



وأما الممتنع فلا تقرر له أصلاً اتفاقاً قاله الكمال واعلم أن الشيخ الأشعري ذهب إلى أن لفظ الوجود باعتبار إطلاقه في حق القديم والحادث مشترك كعين فليس هناك وجود مطلق يكون الوجود بكون الوجود القديم والحادث فردين له على سبيل التشكيك أو التواطىء كما قيل بذلك بل الوجود عنده في حق القديم مبين للوجود في حق الحادث ويؤيده تباينها في اللوازم التي لا تخصي فيها أن وجوده تعالى هو الذي لا ابتداء له ولا انتهاء ووجوده غير مسبوق بالعدم ويلحقه العدم ومنها أن وجوده تعالى هو الواجب عقلاً ونقلًا الذي يستحيل انتفاؤه ووجود غيره جائز لا يلزم من انتفائه محال أصلاً ومنها أن وجوده تعالى لا يفتقر إلى مستند أصلاً ووجود غيره مستند إلى قدرته تعالى وإرادته ابتداءً وكذا دوامه على الصحيح فلو لا إنعامه على المكونات بإيجادها لم توجد ولو لا إنعامه عليها بامدادها في كل لحظة لاضمحل وجودها لأنها تقبل العدم قال في الحكم نعمتان ما خرج موجود عنهما ولا بد لكل مكون منهما نعمة الإيجاد ونعمة الإمداد أنعم عليك أولاً بالإيجاد وثانياً بتوالي الإمداد وهذا المعنى أعني كون الأشياء مسبوقاً بالعدم ويلحقها العدم ويجوز عليها في كل لحظة من أزمنة وجودها العدم ويحتاج مع ذلك إلى التدعيم بقدرة باريها هو الذي ينبغي أن تحمل عليه آية كل شيء هالك إلا وجهه أي هالك هلاكاً مستمراً في جميع الأزمنة حقيقة قبل وجوده وبعد فناءه وحكما حال وجوده وشيء على هذا شامل لكل مخلوق وأما الحمل هالك

عليه لتكثر لأن الموصوف عندهم يتكثرون بتكثير صفاته والتكثير يؤدي للتركيب المؤدى للإمكان وهو مناف لوجوب الوجود اهـ وبهذا التقرير لا يتوجه اعتراض ش عليهم وقال ع صرح السيد في شرح المواقف بأن قول الفلاسفة أنه غير زائد في الواجب متفق مع قول الأشعري أن الوجود عين الموجود ذهنا وخارجا وقال التفتازاني هو عينه خارجا لا ذهنا اهـ قوله (وأما الممتنع) أي الماهية الممتنعة المنفية في الخارج وهذا مختز قوله فيما مر المعدوم الممكن قوله (مشترك) أي اشتراكاً لفظياً كعين فيكون موضوعاً لجميع الموجودات بأوضاع متعددة وقوله (فليس هناك الخ) أي وإنما هي حقائق متخالفة يطلق على كل واحد منها لفظ الوجود وقوله (كما قيل القائل بالتشكيك الحكيم) قالوا هو موضوع للمفهوم الكلي التي اختلفت أفرادها فيه بالقوة والضعف إذ وجود الله أقوى من وجود غيره والقائل بالتواطىء المعتزلة قالوا هو موضوع للمفهوم الكلي الذي توأطأت وتوافقت أفرادها فيه كالإنسان فإنه موضوع للحيوان الناطق قوله (هو الواجب عقلاً ونقلًا) زاد جس إذا لو قدر مقابله أي العدم لزمتم المحالات كلها لأن كل شيء له

على الفناء بعد الوجود فيحتاج الى استثناء الأمور السبعة التي لا تقنى وهي المجموعة في هذين البيتين
 سبع من المخلوق غير فانيه العرش والكرسي ثم الهاوية
 وقلم واللوح والأرواح وجنة في ظلها نراتح
 وهو الذي ينبغي أيضاً أن يحمل عليه حديث أصدق كلمة قالها الشاعر كلمة ليد ألا كل شيء
 ما خلا الله باطل أى باطل على سبيل الاستمرار في الأزمنة الثلاثة كما قررناه في الآية وإلى هذا
 المعنى يشير قول القائل

الله قل وذر الوجود وما حوى ان كنت مرتادا بلوغ كمال
 فالكل دون الله ان حقيقته عدم على التفصيل والاجمال
 واعلم بأنك والعوالم كلها لولاه في محو وفي اضمحلال
 من لا وجود لذاته من ذاته فوجوده لولاه عين محال
 فالعارفون فتوا ولما يشهدوا شيئاً سوى التكبر المتعال

وجه وقد ذكر ظم برهان وجوده تعالى بقوله وجوده له دليل قاطع الخ وبرهان وجوب
 الوجود مأخوذ من برهان القدم والبقاء كما يأتي ان شاء الله تعالى . قوله (الأمور السبعة الخ)
 زاد السيوطي عجب الذنب لانه كالزريعة للانسان منها ينشأ عند البعث كما يأتي ونظمها بقوله
 ثمانية حكم البقاء يعمها من الخلق والباقون في حيز العدم
 هي العرش والكرسي نار وجنة وعجب وأرواح كذا اللوح والقلم
 ويدخل في الجنة ما فيها من الحور والولدان والملائكة الموكلون بها وفي النار ما فيها من العقارب
 والحيات والزبانية فلا حاجة لزيادة ذلك . قوله (قول القائل الخ) هو ابن أبي العيش الأنصاري
 الأندلسي كما في الديل والتكملة لابن عبد الملك الأوسي . وقوله (فتوا) بفتح النون واسكان
 الواو على لغة فني يفنى كرمى يرمى وهي لغة قليلة واللغة المشهورة فنى بالكسر من باب تعب
 وعليها اقتصر في المصباح فاذا أسند الى الواو يقال فيه فتوا بضم النون كتعبوا ورضوا ولبعضهم
 واو الضمير ان بفعل يتصل معتل لام فيه تفصيل قبل
 فان يكن ما قبلها قد فتحا أو ضم أبقه كما قد وضحا
 واضمه حتما ان يكن ذا كسر كقولهم رضوا بكل خير
 وقوله (ولما يشهدوا) بفتح اللام وتشديد الميم أخت لم في النفي والجزم والقلب وتفرق

ورأوا سواه على الحقيقة هالكا في الحال والماضي والاستقبال
فالمح بطرفك أو بعقلك هل ترى شيئاً سوى فعل من الأفعال
وانظر الى أعلا الوجود وسفله نظرا تؤيده بالاستدلال
تجد الجميع يشير نحو جلاله بلسان حال أولسان مقال
هو ممسك الأشياء من علو الى سفلى ومبدها بغير مثال
وهي طويلة واليه أيضاً يشير القائل

فاذا نظرت بعين عقلك لم تجد شيئاً سواه على الذوات مصوراً
واذ طلبت حقيقة من غيره فبذيل جهالك لا تزال معتراً
والقائل الله ربي لا أريد سواه هل في الوجود الحق الا الله
ذات الاله بها قوام ذواتنا هل كان يوجد غيره لولاه

وهذا المعنى أيضاً هو الذي ورث أهل البصائر السليمة الزهد في الآكوان فلم يفرحوا بموجود
غير الله ولم يأنسوا بشيء سواه حتى لا يكون فرحهم وأنسهم عرضة للزوال واعقاب الحسرة
مر بعضهم على مرید يسكى فسأله عن سبب بكائه فقال مات أستاذي قال ولم جعلت أستاذك
من يموت وأنشدوا

ليكن بربك عزك يستقر ويثبت فان اعتزرت بمن يموت فان عزك ميت

معها في خمسة أمور كما هو معلوم في محله وفي رواية فتوا به لم يشهدوا . وقوله ((سوى فعل))
من الأفعال العوض عن الضمير العائد اليه تعالى أى من أفعاله تعالى الدالة على وجوده وقدرته
وغيرهما من الصفات . قوله ((وهي طويلة)) زاد الطرنباطي على الألفية على ما عند ش :

هو ممسك الأشياء من علو الى سفلى ومبدها بغير مثال
وجب الوجود لذاته وصفاته فردا على الأكفاء والأمثال
فاسكن اليه بهمة علوية متزهة عما سوى الفعال
يبقى وكل يضمحل وجوده ما واجب كمقيد بزوال
وهو الذي يرجئ ويخشى لا تلذ بسواه في حال من الأحوال
فالشرع جاء بنا وأنوار الهدى قد أيدته فحش خلى البالي

قوله ((وهذا المعنى)) أى ما تقر من أن بسوى الله هالك في الأزمنة الثلاث . قوله ((من))

وهذا الزهد في الآكوان قد أفضى بهم إلى مقامات سنية ومراتب عليّة فمنهم من ينمى عنها بالكلية ويستغرق في شهود المكون فلا يبقى له شعور بنفسه ولا بشيء غير المولى جل وعلا قال بعضهم رأيت بعض الوالدين فقلت ما اسمك قال هو فقلت من أنت قال هو فقلت من أين تجيء قال هو فقلت من تعنى قال هو فلا أسأله عن شيء إلا قال هو فقلت لعلك تريد الله فصاح وخرجت روحه ومنهم من يشهد الحق في الآكوان بأن يلاحظها من حيث إنها مرآيا وآلات للتعريف ومظاهر لكلمات باريها فإن إبرازها مظهر لوجوده وحياته وقدرته وتخصيصها مظهر لإرادته واحكامها واتقانها مظهر لعلمه وحكمته وهكذا وهذا النوع أكمل من الأول لأنه تعالى لم يظهر المملكة لينهل

يفنى عنها) أى عن الآكوان باسقاط نظره إليها واستغراقه في شهود مكنوها فن أسقط شيئاً عن نظره فقد فنى عنه فمن ترك أفعاله المذمومة فقد فنى عن شهواته وبقي بآنابه ومن زهد في الدنيا فقد فنى عن الرغبة فيها وبقي بزهد وهكذا فن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد عينا ولا أثراً فقد فنى عن الخلق وبقي بالحق وهذا هو المراد بالفناء والبقاء عند الصوفية لما في رسالة القشيري وقال ابن عباد رضى الله عنه الفناء على ثلاثة أوجه فناء في الأفعال ومنه قولهم لا فاعل إلا الله وفناء في الصفات أى لاحى ولا عالم ولا قادر ولا مرید ولا سمیع ولا بصیر ولا متكلم إلا الله وفناء في الذات أى لا موجود على الاطلاق إلا الله تعالى وأنشدوا

فيفنى ثم يفنى ثم يفنى فكان فناءه عين البقاء اه

والمقام الثالث هو الذى سأله أولاً مولانا عبد السلام رضى الله عنه بقوله وزج بى في بحار الأجدية الخ قال الامام الخروبي قصد الشيخ أن ينقل الى حضرة الجمع والمستغرق فيها لا يشهد إلا الله تعالى فهو دائم الشهود متصل الورد منزل الروح عن محل الفرفة منعماً بالبقاء الدائم والفناء عن جميع العوالم اه الخ ولما كان هذا المقام فيه خطر طلب الشيخ السلامة فيه فقال وأنشئنى أى خلصنى من أحوال التوحيد التى زلت فيها أقدام كثير وجرى على لسانهم ما يؤم الحلول والاتحاد وان كانوا برءاء منه كما يأتى لنا في محل آخر ومن ذلك كلام هذا البعض من الوالدين لأنه لم ير شيئاً يجيب به إلا من له الوجود الحقيقى وتقدم أن بعضهم حمل قول الأشعرى الوجود عين الموجود على المقام الثالث . قوله (وهذا النوع) أى صاحب هذا المقام أكمل من صاحب المقام الأول وقد يترقى صاحب المقام الأول الى الثانى كما هو الحال في حال العارفين وقديين في مقامه الى أن يموت وقد أشار في الحكم العطائية إلى

الخلق عنها بالكلية ولا يوقف عندها بل يشهد فيها فالمطلوب منك أن تراها بعين من لا يراها من حيث ظهور الحق فيها ولا تراها من حيث ذاتها قال ابن عطاء الله في المن وأنشد

ما أينت لك العوالم إلا لتراها بعين من لا يراها

فارق عنارقي من ليس يرضى حالة دون أن يرى مولاها

ومنهم من يشهد الحق قبل ألا كوان بأن يستدل به عليها عكس طريق العامة وهذا شأن أهل الجذب الذين تلاشت ألا كوان في نظرهم بشهود مكوّنها وطال عهدهم بها فتسوها لكن عليهم

المقامين بقوله وصاحب حقيقة غاب عن الخلق بشهود الملك الحق فهو عبد مواجه بالحقيقة سالك للطريقة غير أنه غريق الأنوار قد غلب سكره على صحوه وجمعه على فرقه وفناؤه على بقاءه وأكمل منه عبد شرب فازداد صحوا وغاب فازداد حضورا فلا جمعه يحجبه عن فرقه ولا العكس ولا فناؤه يصده عن بقاءه ولا العكس يعطى كل ذي حق حقه اه الخ . قوله ((لأنه تعالى الخ)) هذا بيان لكونه أكمل من الأول لأن من كمال العرفان شهود عبد ورب وكل عارف فنى عن شهود العبد في وقت فليس بكامل المعرفة في ذلك الوقت بل صاحب حال وهو سكران لا تحقيق عنده قال ابن العربي الخاتمي اجتمعت روحى بسيدنا هارون عليه السلام فقلت يانبي الله كيف قلت فلا تشمت بي الأعداء ومن الأعداء حتى تشهدهم والواحد منا يصل الى مقام لا يشهد فيه الا الله تعالى فقال عليه السلام صحيح ما قلت ولكن اذا لم يشهد أحدكم الا الله تعالى فهل زال العالم في نفس الأمر كما هو مشهدكم أو هو باق وانما حجبت عنه فقلت له العالم باق وانما حجبتا نحن عن شهوده فقال عليه السلام قد نقص علمكم بالله في ذلك المشهد بقدر ما نقص من شهود العالم فانه كله آيات لله تعالى فافادنى ما لم يكن عندى قوله ((ومنهم من يشهد الحق قبل ألا كوان الخ)) الفرق بينه وبين الأول أن الأول لا شعوره بالألا كوان بالكلية لاستغراقه في الشهود بخلاف صاحب هذا المقام فله شعورها بعد ملاحظة المكون بقوله ((عكس طريق العامة الخ)) المراد بهم هنا من يستدل بالآثر على المؤثر لأن أهل الدليل والبرهان عوام بالنسبة الى أهل الشهود والعيان قال أبو الحسن الشاذلي رضى الله عنه انا لنتظر الى الله يبصر الايمان والايقان فاغنانا ذلك عن الدليل والبرهان ويستدل به على الخلق هل في الوجود شيء سوى الواحد الحق فلا نراه وان كان ولا بد فتراهم كالهباء في الهواء ان فتشتهم

بفيضان إحسان الحق وسعت رحمته دلم على تكوينها فهم يستدلون بالذات على الصفات وبها على التعلقات وبها على المتعلقات عكس السالكين والى الفريقين أشار فى الحكم بقوله دل بوجود آثاره على وجود أسمائه وبوجود أسمائه على ثبوت أوصافه وبوجود أوصافه على وجود ذاته اذ محال أن يقوم الوصف بنفسه فان باب الجنب يكشف لهم على كمال ذاته ثم يردهم الى شهود صفاته ثم يرجعهم الى التعلق بأسمائه ثم يردهم الى شهود آثاره والسالكون على عكس هذا فنهاية السالكين بداية المجذوبين وبداية السالكين نهاية المجذوبين لكن لا بمعنى واحد فربما التتيا فى الطريق

لم تجذ هو شيئاً . قوله **(بالذات على الصفات)** أى لأن كل ذات لا بد لها من صفات تقوم بها تناسب حالها . وقوله **(وبها على التعلقات)** أى يستدل بالصفات على تعلقاتها بالآثار ككون القدرة تقتضى مقدورا والارادة تقتضى مرادا والعلم يقتضى معلوما وهذا هو المناسب هنا بدليل قوله وبها أى بالتعلقات على المتعلقات بفتح اللام أى الآثار المخالفة وعليه حمل بعضهم كلام الحكم كما يأتى . قوله **(بوجود آثاره)** أى مكوناته المتقنة على وجود أسمائه اذ لا يتصور ذلك الا من قادر مرید عالم . وقوله **(على ثبوت أوصافه)** أى من القدرة والعلم مثلا . وقوله **(على وجود ذاته)** هذا هو المطلوب عند السالكين فاول ما يظهر لهم الآثار فيستدلون بها على الاسماء وبالاسماء على الصفات وبالصفات على وجود الذات وهم الذين يقولون مارأينا شيئاً الا رأينا الله بعده . قوله **(الى شهود صفاته)** أى بأن يشاهدوا ارتباطها بالذات قوله **(ثم يرجعهم الى التعلق بالح)** قال الشرقاوى والشرنوبى على الحكم بأن يشاهدوا بالذوق تعلقها بالآثار . وقوله **(الى شهود آثاره)** أى صدورها عن الاسماء فاول ما ظهر هؤلاء حقيقة الذات المقدسة بقدر وسعهم ثم يردوا منها الى مشاهدة الصفات ثم رجعوا الى تعلق الاسماء بالآثار وان شئت قلت الى تعلق الآثار بالاسماء أى استنادها اليها ثم انزلوا الى شهود الآثار وهم الذين يقولون مارأينا شيئاً الا رأينا الله قبله . قوله **(فنهاية السالك)** أى وهو شهود الذات المقدسة . قوله **(وبداية السالك)** أى وهو التعلق بالآثار وشهود استنادها الى الله تعالى . قوله **(لكن الح)** أى ليسا بمتحددين من كل وجه فان نهاية السالك وان كان فيها جذب لكنه مصحوب بالتمكن وعلم أصول الطريق ومعرفة عقبات النفس لانه لم يصل الى ذلك الا بعد تعب ومشقة بخلاف بداية المجذوب فليس فيها تمكن فلذا تحصل لهم الغيبة وتصدر منهم أفعال لا يدرون ماهى ويفعلون أفعالا منكراً فى الشرع ولا يعاقبون عليها التغطية عقولهم التى

هذا في ترقيه وهذا في تدليه اه وقال أيضاً شتان بين من يستدل به أو يستدل عليه المستدل به عرف الحق لأهله وأثبت الأمر من وجود أصله والاستدلال عليه من عدم الوصول اليه ومنهم

عليها مدار التكليف بالانوار والشهود . قوله ((فربما التقيا الخ)) أى بأن يجتمعا في تجلى الأسماء أو الصفات لكن المجذوب اذا انتقل من ذلك ينتقل الى الآثار والسالك الى الصفات قال سيدى احمد بن عجيبة واعلم أن الناس على أربعة أقسام سالكون فقط مجذوبون فقط سالكون ثم مجذوبون ومجذوبون ثم سالكون فالاولان لا يصلحان للتربية والارشاد لأن الاول ظاهر محض فلا نور في باطنه يجذب به والثاني لسلوك عنده يسير به والآخر ان يصلحان للتربية مع أفضلية الاول اه ومراده بالناس المتوجهون الى الله تعالى وأما الغافلون فلا مدخل لهم هنا وقال بعضهم أقسام السالك والمجذوب أربعة لانهما اما ان يكون في البداية او في النهاية او احدهما في البداية والآخر في النهاية وفيه قسمان فالسالك نهايته اكمل من المجذوب في نهايته لما مر والمجذوب في نهايته اكمل من السالك في بدايته لأن الاول يشهد الأشياء بالله والثاني يشهدا بنفسه وشتان ما بينهما كما يأتي في كلام الحكم واختلف فيما اذا كانا معا في النهاية وان اشتركا في الصلاحية للتربية فذهب قوم الى أن من تقدم جذبه على سلوكه اعلى وأتم وعليه درج صاحب بداية السلوك حيث قال

وأفضل الرجال دون ريب من سلك الطريق بعد الجذب

وذهب آخرون الى أن من تقدم سلوكه على جذبه أعلى واكمل في التربية وعليه درج بعضهم حيث قال :

والجذب ان جاء من بعد السلوك له فضل على الجذب مما السعى تاليه

والى هذا التفصيل اشار العلامة سيدى عبد القادر الكوهن بقوله

ورجح السالك في النهاية على الذى جذبه في البداية

وفضل المجذوب مطلقا على سالك في بداية قد حصلا

وفي مساوتها نهاية خلف جرى دمت لك الرعاية اه الخ

قوله ((شتان)) أى بعد ما بين من يستدل به على الأشياء وبين من يستدل عليه بالأشياء فافى كلام الحكم بمعنى الواو وقوله عرف الحق أى الوجود الواجب لأهله وهو الله تعالى فثبت الأمر وهو الحوادث العدمية من وجود أصله وهو الله تعالى أى جعل وجودهم مستفاد من وجوده تعالى وقوله من عدم الوصول اليه أى لأنه استدل بالمجهول على المعلوم وبالعدم على

من يشهد الحق مع ألا كوان دفعة وهذا شأن من اعتاد استحضار أن الحق هو الموجود الحقيقي وأن وجود ألا كوان عارية مسبوق بالعدم ، يلحقه العدم ويصح في كل لحظة أن يلحقه العدم وتكررت هذه المعاني على قلبه فصار اذا شاهد الموجودات العرضية تذكر الموجود الذاتي دفعة والفرق بينه وبين من يشهد الحق فيها أن هذا يشهد ألا كوان والحق قصدا وذلك يشهد الحق قصدا والألا كوان تبعا كالفرق بين من ينظر المرأة لتعرف حالها ولمشاهدة الصورة التي فيها وبين من ينظرها للصورة التي فيها فقط ومنها أي من اللوازم المتباينة التي كان الكلام فيها أن وجوده تعالى لا يتقيد بالزمان والمكان لأنه موجودهم ووجود غيره لا بدله منهما ومنها أن وجوده تعالى

الوجود وبالأمر الخفي على الظاهر لوجود الحجاب والوقوف مع الاسباب ويرحم الله القائل عجيب لمن يغني عليك شهادة وانت الذي اشهدته كل مشهد

قال في لطائف المنن الأدلة انما تنصب لمن يطلب الحق لا لمن يشهده لان الشاهد غني عن ان يحتاج الى دليل اه الخ . قوله ((ومنهم من يشهد الحق مع ألا كوان الخ)) هذا هو الثالث في كلامه من اقسام المشاهدة للحق مع ألا كوان دون من يفنى عنها وقد اشار لها في الحكم بقوله الكون كله ظلية وانما اناره ظهور الحق فيه فمن رأى الكون ولم يشهده فيه او عنده او قبله او بعده فقد اعوزه وجود الانوار ومحييت عنه شمس المعارف بسحب الآثار اه وقال مولانا عبد السلام لابي الحسن الشاذلي رضى الله عنهما حدد بصر الايمان بتجدد الله في كل شيء وعند كل شيء ومع كل شيء وقبل كل شيء وبعد كل شيء وفوق كل شيء وتحت كل شيء وقريبا من كل شيء ومحيطا بكل شيء بقرب هو وصفه وبحيطة هي نعته وعد عن الظرفية والحدود وعن الأما كن والجهات وعن الصحبة والقرب بالمسافات وعن الدور بالخلوقات والحق الكل بوصفه الاول والاخر والظاهر والباطن وهو هو كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان اه وأشار رضى الله عنه الى أن هذه الظروف ليست زمانية ولا مكانية بل هي تقرب للافهام لا تدرك الا بالذوق وما كان كذلك تقصر عنه العبارة . قوله ((دفعة)) أي فيكون جامعا بين السلوك والجذب من أول وهلة وهذا من غير الغالب قال ابن عجيبة الغالب على الناس السلوك ثم الجذب والطريق الشاذلية الغالب عليها الجمع بينهما من أول قدم والجذب هو اختطاف الروح من شهود الكون الى شهود المكون ه ثم أن الطريق الشاذلية مبنية على الشكر والطريق الغزالية مبنية على المجاهدة والرياضة وسئل سيدي عبد العزيز الدباغ رضى الله

في القلوب نور وأنس وعز وغنى ووجود الأغيار فيها ظلمة ووحشة وذل وفقر . في الحكم كيف يشرق قلب صور الأكوان منطبعة في مرآته ومنها أن وجوده تعالى ظاهر بكل شيء وفي كل شيء ولكل شيء وأظهر من وجوده كل شيء ووجود غيره ليس كذلك أما أنه ظاهر بكل شيء فلا أن كل ذرة من العالم مصنوعة له وكل فعل منه يشهد له بالوجود والقدرة والارادة والعلم والحكمة وغير ذلك ولقد أجاد أبو العتاهية اذ يقول

أيامجبا كيف يعصى الاله أم كيف يحجده الجاحد

ولله في كل تحريكه وتسكينة في الوري شاهد

وفي كل شيء له آية تدل على أنه الواحد

وأما أنه ظاهر كل شيء فمن حيث أن الأكوان مرآيا ومظاهر لتجلي صفاته وتعرف كالاته كما مر

وفي ذلك قيل الأخطه في كل شيء رأيت وأدعوه سرا بالني فيجيب

ملأت به قلبي وسمعي وناظري وكل وأجزائي فأين يغيب

عنه أيها الفضل فقال طريقة الشكر هي الأصلية وهي التي كانت عليها الأنبياء وهي عبادة الله تعالى على اخلاص العبودية مع الاعتراف بالعجز والتقصير فلما علم منهم تعالى الصدق اثابهم بالفتح فلما سمع أهل المجاهدة ما حصل لهم جعلوا ذلك هو مطلوبهم فجعلوا يطلبونه بالصيام والقيام ونحوهما حتى حصل والطريقتان معا على حساب ولكن طريقة الشكر أصوب واخلص ثم قال ونحن نتكلم على الرياضة مطلقا كانت من المحق أو من المبطل ولنا تتكلم على رياضة أبي حامد بالخصوص فانه امام حق وولي صدق ه انظر الباب الخامس من الابريز قوله (كيف يشرق الخ) بضم الياء أي يستنير ويضيء وصور الأكوان اشخاصها وتمثلها الحسية والمعنوية والاكوان انواع المخلوقات ومنطبعة أي ثابتة والمرآة آلة معلومة استعيرت هنا للبصيرة التي هي عين القلب التي تتجلى فيها الأشياء قال ابن عجيبة جعل الله تعالى قلب الانسان كالمرآة ينطبع فيها ما يقابلها وليس لها الا وجهة واحدة فاذا أراد الله عناية عبد شغل فكرته بأنوار ملكوته وأسرار جبروته ولم يعلق قلبه بمحبة شيء من الأكوان فانطبعت فيه الانوار وأشرقت فيه شمس المعارف واذا أراد الله خذلان عبد بعدله وحكمته أشغل فكرته بالأكوان الظلمانية فانطبعت في مرآة قلبه فانهجب بظلمتها عن اشراق شمس العرفان وأنوار الايمان فكما تراكت صور الأكوان فيها انطمس نورها واشتد حجابها فلا ترى الا الحسن ولا تتفكر الا فيه فمنها ما يشتد حجابها وينطمس

وامانته ظاهر لكل شيء فلقوله وإن من شيء الا يسبح بحمده وأخرج أبو الشيخ وابن مردويه عن ابن عباس الزرع يسبح وأجره لصاحبه والثوب يسبح ويقول الوسخ لصاحبه ان كنت مؤمناً فاغسلني وأخرج ابن حاتم عن عكرمة الأسطوانة تسبح والباب يسبح وفي شرحنا على الحكم عند قوله وهو الذي ظهر لكل شيء من هذا النمط العجب العجيب وامانته أظهر من كل شيء فلأن ظهور الوجود الذاتي المطلق أقوى من العرضي المقيد ومن ثم كان اسمه الله أعرف المعارف كما قاله امام النحور رحمه الله لأن ظهور الاسم على حسب ظهور المسمى فإن قلت كيف خفي مع هذا الظهور الاتم حتى ضلت عقول وزلت أقوام وعجبت بصائر وفشى الزينغ اعتقادا وعملا قلت

نورها بالكلية فتكر وجود النور من أصله وهو مقام الكفر والعياذ بالله تعالى ومنها ما يرق صداها ويقل حجبا فتقر بالنور ولا تشاهده وهو مقام عوام المسلمين وهم متفاوتون في القرب والبعد وقوة الدليل وضعفه كل على قدر حاله وفي الحديث ان القلوب تصدأ كما يصدأ الحديد وأن الايمان يخلق أي يبلى كما يبلى الثوب الجديد وفي حديث آخر ان العبد إذا أخطأ خطيئة نكتت في قلبه نقطة سوداء فإن استغفر سقطت وإن عاد زيد فيها حتى تعلو قلبه فذلك الران الذي ذكر الله تعالى بقوله : كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون اه واقتصر (ش) عن هذه الحكمة على محل الشاهد وتماها أم كيف يرحل إلى الله وهو مكبل بشهواته أم كيف يطمع أن يدخل حضرة الله وهو لم يتطهر من جنابات غفلاته أم كيف يرجو أن يفهم دقائق الأسرار وهو لم يتب من هفواته اه ولا تظن أيها الطالب أن ما أطل به (ش) هنا وتبعناه عليه خروج عن الموضوع بل هو خالص التوحيد وتوحيد الخواص قوله ((الا يسبح بحمده)) أي بلسان المقال كما يدل عليه آخر الآية وقد سمع تسييح الحصاة والطعام في كفه صلى الله عليه وسلم وتكرر سماع تسييح الجمادات للأولياء قال سيدي عبدالعزيز الدباغ في أحاديث تسييح الحصا ونحوها أن ذلك هو تسييحها دائماً وإنما سأل النبي صلى الله عليه وسلم أن يزيل الحجاب عن الحاضرين حتى يسمعوا ذلك انظر الباب الاول من الابريز قوله ((ويقول الوسخ)) بكسر السين أي الثوب الوسخ وإنما قال ذلك لأن مسامه تنسد بالوسخ فيمنعه ذلك من التسييح وهذا يدل أيضاً على أن التسييح بلسان المقال وأنه دائم قوله ((الوجود الذي أتى)) أي وهو وجوده تعالى وإنما قيل فيه ذاتي لأنه بلا علة ولا مؤثر وهو واجب بخلاف وجود غيره تعالى وليس المراد أن الذات أثر في نفسها الوجود اذ

قصور العقل عن معرفة الشيء حق المعرفة أما لغموضه في نفسه كحقيقة الروح وأمالشدة وضوحه كالشمس التي لا تقاومها الأبصار ولا تقدر على إمعان النظر فيها والنهار الذي لا يبصر به الخفاش المبصر ليلاً لا الخفاء الشمس والنهار بل لشدة ظهورهما بالنسبة للبصر فكذا عقولنا ضعيفة وجمال الحضرة في غاية الاشراف مع استغراق دوائه اذ لم ننشر عن ظهوره ذرة من العالم في وقت ما والشيء يتميز بظهور ضده فنور الشمس وضع بنسخ الظلام له ولو لا غيبوبته لظن الظان أنه ليس ثم الا الاجسام والالوان فلما غاب الضوء وخفيت الاجسام والالوان علمنا أن ظهورها كان به فبان وجوده بعدمه ولا ضد لجمال الحضرة يميزه على هذا المتوال ثم لو اتفقت الاستغراق وكان بعض الأشياء موجوداً به وبعضها بخيره لحصل التمييز أيضاً ولما اشتركت في الدلالة على نسق واحد أشكل الأمر وانضم الى ذلك أى المكونات المشاهدة بكالاته يدركها الانسان في الصبا قبل استجماع عقله فيدركها من حيث ذواتها وقضاء أوطارها منها لا من حيث الدلالة والتعريف ثم يبقى على ذلك ويطول أنسه بها فلا يبقى لها وقع في قلبه ولا يتنبه لها في طيها من الحكم ولذا اذا فاجأه بماليس ما نوساله حيوان أو نبات غريب انطلق لسانه

لا يقول به عاقل فثمرة التقييد بالذات تظهر في المحترز عنه وهو العرضى كوجودنا . قوله (الخفاش) كعنايب واحد الخفافيش التي تطير بالليل والخفش بفتح تين صخر العين وضعف خلقة وقد يكون علة فيبصر صاحبه المشى بالليل دون النهار وفي يوم غيم دون يوم صاح اه مختار وفي بعض نسخ ش الاخفش والكل صحيح لكن الأول الذي في كلام الأحياء الذي نقله ش . قوله (لا لفاء الشمس الخ) واقعد أحسن من قال

ما ضرني انكار بعض معاصر فضلى وقد شهدت به الأبصار
فواظر الخفاش تعمى عندما تبدو الشمس وتظهر الأنوار

وقال الآخر :

وجحود من جحد الصباح اذا بدا من بعدما اشتهرت له الاضواء
مادل على أن الصبح ليس بطالع بل مقلة قد أنكرت عمياء

قوله (وجمال الحضرة) أى الإلهية يبر بها عن جانب الرب سبحانه . وقوله (لم يشهد عن ظهوره الخ) زاد في الأحياء فصار ظهوره سبب خفائه فسبحان من احتجب بأشراق نوره اختفى عن البصائر والأبصار بظهوره ولا عجب في كون شدة الظهور سبب الخفاء فان الأشياء

بالمعرفة والتسريح وهو يرى طول النهار نفسه وأعضائه وسائر الحيوانات المألوفة وكلها شواهد قاطعة ولا يحس بذلك لطول الانس فلو قدر أكمه انفتح بصره فجأة في هذا العالم الخيف على عقله أن ينهر فهذا وأمثاله مع الانهماك في الشهوات سبب استيلاء الغفلة والضلالات كذا في الأحياء فمن شدة الظهور الخفاء كما قيل

وما احتجبت الا برفع حجابها ومن عجب أن الظهور تستر

وقيل أنى يغيب وليس يوجد مثله لكن شديد ظهوره اخفاه

وأما اسمه الباطن فعناه الذي لا تحيط العقول بكنهه فلا ينافي مادون الاحاطة من الظهور والصفة

تظهر باضدادها وما عم وجوده ولا ضده يعسر ادراكه ألا ترى أن نور الشمس يتصور خفاه بسبب ظهوره لو لا طريان ضده فانه اذا أشرق على الاجسام لا نشاهد الا ألوانها من السواد واليباض مثلاً وأما النور فلا ندركه وحده ولكن لما غابت الشمس واطلمت المواضع علمنا أن تلك الاجسام كانت استضاءت بضوء فارقها عند الغروب فعرفنا وجود النور بعدمه الى آخر ما عندش الا أنه اختصر كلامه اختصاراً كثيراً انظره في ترجمة بيان السبب في قصور الافهام عن معرفته تعالى من الكتاب السادس من ربيع المنجيات ونحوه مختصراً ذكره في المقصد الأسنى في شرح اسمه تعالى الظاهر والباطن . قوله (وما احتجبت الخ) ذكر ابن عطاء الله في مقدمة المتن أنه وجد بخط شيخه أبي العباس المرسى آياتاً من جملتها هذا البيت ومن هذا المعنى قول الآخر :

لقد ظهرت فلا تخفى على أحد الا على أكمه لا يصير القمر

لكن بطنت بما أظهرت محتجياً وكيف عرف من بالعزة استرا

قوله (وأما اسمه الباطن الخ) هذا إشارة الى جواب عن سؤال مقدر وهو ان الظاهر والباطن متقابلان وهما لا يجتمعان في ذات واحدة وحاصل الجواب أنهما لم يتواردا على محل واحد بل ذلك باعتبارين فالظاهر بصفاته ومصنوعاته والباطن بكنه ذاته أو الظاهر وجوده بآياته ودلائله والباطن المحتجب عن خلقه ونحو ذلك وقال الشيخ زروق هو الظاهر من جهة التعريف الباطن من جهة التكيف (فائدة) قال الشيخ زروق وما كتبه شيخنا أبو العباس الحضرمي لبعض الإخوان . قوله تعالى هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم يقرأ بعد صلاة ركعتين خمساً وأربعين مرة بجميع المطالب اه قال ظم رحمه الله تعالى والقدم . قوله

الثانية (القدم) وهو وما بعده من البقاء والغنى المطلق والمخالفة للحوادث والوحدانية صفات سلوب ويقال لها سلبية لأن السلب أى العدم داخل في مفهومها بمعنى أن كلامها عدم أمر لا يليق بالمولى جل وعلا فالقدم عدم الأولية للوجود أو قل عدم افتتاح الوجود وقل انتفاء الأولية أو الافتتاح للوجود وأما التعبير بالسلب أو النفي كقول شرح الصغرى سلب العدم السابق وقول ابن سعيدي العدم السابق فلا ينبغي لأن حقيقة السلب والنفي فعل الفاعل أى تحصيله للانسلاب والانتفاء وليس هناك فعل وإنما هو انسلاب وانتفاء لا عن سلب سالب ونفي نافي على أن سلب العدم السابق ونفيه مع تفسير السلب والنفي بالانسلاب والانتفاء وجود لأن الحاصل حينئذ عدم العدم السابق وعدم العدم

(والصفة الثانية الخ) فيه أن إطلاق الصفة على صفات السلوب حقيقة وهو كذلك خلافا لمن قال أن إطلاق الصفة على السلوب والاضافات تجوز نعم في كلام السعد والسيد أن المتصف بالقدم حقيقة الوجود وأما اتصاف الموجودية فباعتبار اتصاف الوجودية اه قال السعد في شرح المقاصد المتصف بالقدم والحدوث حقيقة هو الوجود وأما الموجود فباعتباره وقد يتصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم والمسبوق حادث اه . قوله (وهو وما بعده الخ) تقدم أن أول من عد هما من صفات السنوب الفهرى وتبعه سى وليست منحصرة فيما ذكر على الصحيح وإنما اقتصروا على هذه الخمسة لأن ما عداها من نفي الولد والصاحبة والمعين وغير ذلك راجع إليها ولو بالتزام ويأتى أن هذه تؤخذ من الغنى المطلق وقيل أن السلبية منحصرة في هذه الخمسة وما عداها جزئيات داخلة فيها وهو قريب من الأول . قوله (أو قل عدم الخ) أشار إلى أن تعاريف صفات السلوب كثيرة ولا تنحصر في عدد والمقصود منها شيء واحد وهو عدم أمر لا يليق بالله تعالى كما صدر به (ش) فلا حاجة إلى الإطالة بتكثير العبارات . قوله (فلا ينبغي الخ) عبر بلا ينبغي إشارة إلى أنه يمكن الجواب بأن المراد بالسلب والنفي الانسلاب والانتفاء فلا سالب ولا نافي كما أشار له (ش) وبه اجاب (د) قوله (قوله على أنه الخ) هذا اعتراض ثان على سى وأبي سعييد وأجيب بأن الكلام مبنى على المسامحة لظهور المراد وتصريحهم بأنها صفة سلبية لا على تحكيم الألفاظ ولذا قيل إذا فهمت المعاني فلا مناقشة في الألفاظ واجاب بعضهم بأن المعنى أن سببية العدم مسلوقة عن وجوده تعالى فالنفي في قولهم سلب العدم السابق منصب على القيد وهو قولهم السابق وكذا يقال في عبارة ابى سعييد . قوله

وجود فيؤدى الى أن القدم صفة نفسية لاسلية وميأتى تضعيفه ثم أن القدم كما يجب للذات العلية يجب لصفاتها السنية فهو تعالى حى بحياة قديمة عالم بعلم قديم مريد بارادة قديمة قادر بقدره قديمة وهكذا والقدم بمعنى عدم الأولية للوجود خاص ببناته تعالى وصفاته وأما اذا أطلق القدم فى حق الحادث كقولنا ببيان قديم فالمراد طول مدة وجوده فقط وان كان مسبوقا بعدم وهو بهذا المعنى محال فى ذاته تعالى وصفاته ولهذا ورد فى الحديث لا يزال الشيطان بأحدكم يقول

﴿ثم ان القدم الخ﴾ نحوه لى قال (د) فيه ان كون ما ذكر معنى القدم فى ذاته تعالى وصفاته الوجودية مسلم وأما فى حق صفات الاحوال فغير مسلم لانه اعتبر الوجود فى تلك العبارات ولا وجود للأحوال فان قيل أرادوا بالوجود الثبوت قلنا هو مجاز ولا قرينة عليه ولا يجوز ذلك فى التعريف اهـ وعليه فيقال فى تعريف القدم عدم الأولية للوجود أو الثبوت فتدخل صفات الاحوال بقولنا أو الثبوت ثم قال (د) وأما صفات السلوب فتصف بالقدم ان قلنا أن القديم مرادف للأزلى وان كلا منهما الأمر الذى لا أول له سواء كان وجوديا أو عدميا أو ثبويا ولا تنصف بالقدم أن قلنا القديم أخص من الأزلى وانه الموجود الذى لا أول له وجوديا كان أولا وعليه فيقال فيها أزلية ولا يقال قديمة اهـ الخ وقال السيجورى على الجوهره أعلم أن لهم فى القديم والأزلى ثلاثة أقوال الأول أن القديم هو الموجود الذى لا ابتداء له والأزلى مالا أول له عدميا أو وجوديا فكل قديم أزلى ولا عكس الثانى أن القديم هو القائم بنفسه الذى لا أول لوجوده والأزلى مالا أول له عدميا كان أو وجوديا قائما بنفسه أو بغيره وهذا هو الذى يفهم من كلام السعد الثالث أن كلا منهما مالا أول له عدميا أو وجوديا قائما بنفسه أو لا وعلى هذا فيها مترادفان فعلى الأول السلية لا توصف بالقدم وتوصف بالأزلية بخلاف الذات العلية والصفات الثبوتية فانها توصف بالقدم والأزلية وعلى الثانى الصفات مطلقا لا توصف بالقدم وتوصف بالأزلية بخلاف الذات العلية فانها توصف بكل منهما وعلى الثالث كل من الذات والصفات مطلقا توصف بالقدم والأزلية هـ واعلم أن ذاته تعالى وصفاته كل منها قديم بالذات وبالزمان لأن كلا منهما لم يفتقر فى وجوده إلى مؤثر ولا أول لوجوده خلافا لما ذهب اليه الأعاجيم كالنحر والسعد والعصم من أن صفاته قديمة بالزمان فقط لأنها ناشئة عن المولى بطريق العلة فهى عندهم ممكنة لذاتها واجبة لغيرها وقد شنع ابن التلسانى على من قال بذلك بآ فى الكبرى قوله ﴿طول مدة وجوده الخ﴾ حدها الفقهاء سنة فأكثر فمن لم يمكث سنة لا يقال فيه قديم

له من خلق كذا من خلق كذا وهو يقول له الله حتى يقول له من خلق الله فمن وجد ذلك فليقل
لا إله إلا الله أى لا خالق له لأنه المعبود بحق للخلقين فلا يكون مخلوقا مثلهم ويجوز أن يطلق
عليه تعالى قديم وإن قلنا بالأصح أن أسماء تعالى توقيفية لوروده في السنة ولا يشترط في ذلك
تواتر على الصحيح وقد عده ابن ماجه والنسائي في التسعة والتسعين من رواية أبي هريرة على
أن سعد الدين قال في شرح النفسية اطلاق الواجب والموجود والقديم عليه تعالى بالاجماع
وهو من الأدلة الشرعية وكذا تجب لذاته تعالى اه وصفاته الذاتية (البقاء) وهو الصفة الثالثة

فاذا قال السيد القديم من عبيدى حر عتق عليه من مضى عليه سنة وهو في ملكه واعلم أن القدم
في اصطلاح المتكلمين حقيقة في عدم افتتاح الوجود ومجازي طول المدة وفي أصل اللغة
بالعكس. قوله (توقيفية الخ) أى لا يطلق عليه اسم الا بتوقيف من الشارع بأن يرد به
الكتاب أو السنة أو الاجماع وهذا مذهب الأشعرى ومن تبعه وصححه السبكي وقالت المعتزلة
يجوز أن تطلق عليه الاسماء اللائق معناها به تعالى وإن لم يرد بها الشرع ومال إليه الباقلاني فقال
كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى يجوز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن موهما فن ثم لم يجوز
اطلاق عارف وقيه ونحوهما وذهب الامام الغزالي الى جواز اطلاق ما علم اتصافه به على طريق
التوصيف دون التسمية لأن اجراء الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الالمانع
بخلاف التسمية فانها تصرف في المسمى وهو تعالى منزّه عن تصرف فيه اه وفي شرح المواقف
ليس الكلام في الأسماء والأعلام الموضوعة في اللغات بل في الأسماء المأخوذة من الصفات
والأفعال اه وقال السعد في المقاصد محل النزاع ما اتصف البارى تعالى بمعناه ولم يرد اذن به
وكان مشعرا بالجلال من غير وهم بالاضلال اه. قوله (لورود السنة الخ) أشار الى أن هذا
ليس من محل النزاع لوروده خلافا لما يقتضيه كلام (سى) أولا. وقوله (ولا يشترط الخ)
هنا جواب عما يقال ماورد فيه من قيل خبر الأحاد وهو ظنى لا يعول عليه في الأمور الاعتقادية
فيجاب بأن التسمية من باب الأمور العلمية فيكتفى فيها بالظنى لا من باب الأمور الاعتقادية
وقال المقترح في شرح الارشاد قد أطلق أئمتنا أن القياس لا يجري في أسمائه تعالى انحصرت
مداركها في الكتاب والسنة والاجماع وهل يشترط أن يكون الخبر الوارد في أسمائه تعالى
متواترا الصحيح أنه لا يشترط لأن الجواز العقلي يمكن أخذه من خبر الأحاد اه قال (ظلم)
كذا البقاء. قوله (وصفاته الذاتية الخ) وهى الوجود والمعاني والمعنوية على القول بها ولا يقال

وهو عدم الآخريّة للوجود أو قل عدم انتهاء الوجود أو قل انتهاء الآخريّة والانتفاء للوجود وجوب البقاء خاص بذاته تعالى وصفاته الذاتية وأما المستثنيات السبعة التي لا تقنى وقد تقدمت فبقاؤها جائز لا واجب بدليل حدوثها وهي باقية بإبقائه لو انقطع امداده عنها لاضمحلت وبمأس في معنى القدم والبقاء في حقه تعالى علم أنهما مما لا تدرك العقول كنهه لأنها وإن مدت نظرها في الماضي والآتي إلى ما عسى أن تمتد إليه وجدت القدم قبله والبقاء بعده فكل وترجع وكيف يمتد نظرها إلى غير أصل وبداية وغير آخر ونهاية فالعجز عن الإدراك أدراك كما قاله الصديق وقد عد الحاكم في رواية عن أبي هريرة الباقي في التسعة والتسعين ومنهم من جعل القدم والبقاء راجعين إلى الوجود الذي هو صفة نفسية ففسرها بالوجود المستمر في الماضي إلى غير ابتداء والوجود المستمر في المستقبل إلى غير انتهاء ولا يرد عليه ما أورده في شرح الصغرى من لزوم كونهما صفتين نفسيّتين للذات فيلزم أن لا تعقل الذات في الخارج بدونهما مع أنها تعقل وجود

يلزم عليه قيام المعنى بالمعنى وهو ممنوع لانا نقول انما يلزم ذلك في اتصاف وصف وجودي بوصف وجودي كما يأتي في ابطال كون القدم والبقاء صفتي معنى وأما اتصاف وصف وجودي بامر سلبى فليس فيه قيام المعنى بالمعنى بل سلب نقص عن ذلك الوجودي وأما صفات السلوب فقد تقدم الكلام عليها . قوله (راجعين إلى الوجود الخ) أى على ما فهمه (سى) من عبارة هذا البعض وأن قوله البقاء استمرار الوجود في المستقبل والقدم استمرار الوجود في الماضي وهو من اضافة الصفة إلى الموصوف وتبعه (ش) قال (د) ويحتمل أن تكون الاضافة حقيقية وعليه فيحتمل أن يراد باستمرار الوجود لازمه من نفي العدم الطارىء على الوجود فيكون البقاء عنده صفة سلبية ويحتمل أن يراد به نفسه الذي هو نسبة فيكون البقاء عنده نسبة فيكون أمرا اعتباريا اه وقال سيدى أحمد المنجور بعد أن استشكل ما فهمه (سى) ولعل القائل بما ذكر قصد بذلك السلب وقد فسر المقترح البقاء باستمرار الوجود مع كونه يرى أنه سلب وكذا الشريف في شرح الأسرار العقلية فسرّه على أنه سلب بدوام الوجود فتأمل اه ذلك قوله (في الماضي) هذا يوم أن الزمان الماضي ظرف الاستمرار وجوده تعالى وكذا قوله (في المستقبل) وليس كذلك ولذا قال ع الأولى حذف المستقبل والماضى لأنه يوم الاضافة للزمان اه قال (د) ويتلخص من هذا يجعل في بمعنى مع أى استمرار وجوده استمرارا مصاحبا للزمان الماضي قوله (من لزوم كونهما الخ) أى على ما فهمه (سى) لأن هذا القائل لم يصرح بذلك قال بالكتاني ولم

الذات في الخارج ثم نطلب بالبرهان قدمها وبقائها لئلا نجيب بأن هذا القائل جعلها وجودا خاصا فهما أخص من مطلق الوجود والذي هو صفة نفسية لاتعقل الذات في الخارج دونه هو مطلق الوجود الأعم ولا يلزم من ثبوت وصف مالا أعم من حيث عمومته ثبوته للأخص فان الحيوان مثلا الذي هو أعم من الانسان ثبت له الانقسام الى ناطق وغيره ولم يثبت ذلك للانسان الأخص وزعم قوم أن كلا من القدم والبقاء صفة معنى موجودة قائمة بالذات العلية كالعلم والقدرة ورد بأنه يلزم عليه أن يكونا قديمين باقين بقدم وبقاء الآخرين ونقل الكلام الى

أقف على من يجعل الوجود بقيد الاستمرار وصفًا نفسيًا ولكن (ص) مطلع وذكر الملوى أنه قول للاشعري ووجه ما فهمه (سى) أن مطلق الوجود صفة نفسية لاتعقل الذات بدونها والوجود المقيد فرد منه ولا شك أن ما ثبت للأعم يثبت للأخص فيلزم أن هذا القيد صفة نفسية لاتعقل الذات بدونه . قوله (لانا نجيب الخ) قد تفتن ع الى هذا الجواب فإشار رده بقوله لا يقال لا يلزم من كون الوجود الغير المقيد صفة نفسية كون الوجود المقيد بالدوام والاستمرار كذلك لانا نقول انما ذلك في القيد الخارج عن حقيقة المقيد ولا كذلك ما الكلام فيه فان الوجود المستمر هو الوجود الدائم وليس دوامه امرا زائدا بل هو هو (اه) وقد مر أن الصفة النفسية لاتعقل الذات بدونها في الخارج فهو من ذاتياتها . قوله (ولا يلزم الخ) هذا مسلم في القيود والأوصاف الخارجة عن ماهية الأعم كالانقسام في مثاله وأما الداخلة في ماهية فلا بد منها في الخاص لأنه فيه مافى العام وزيادة ألا ترى الى النمو والاحساس مثلا الداخلين في ماهية الحيوان فلا بد منها في ماهية الانسان وغيره من أفراد الحيوان ولعل من نظر الى القيد فقط وهو الاستمرار وجعله خارجا عن ماهية الوجود والذات تتعقل بدون استمرار وجودها وقد صرح بهذا (د) حيث قال معترضا على (سى) أن كلامه لا يتم لأن الذات تتحقق خارجا بدون استمرار الوجود نعم أصل الوجود صفة نفسية لاتتحقق الذات خارجا بدونه ولكن ليس كلامنا فيه اه وتقدم عن (ع) أن الوجود المستمر في حقه تعالى هو الوجود الدائم وليس دوامه أمرا زائدا عليه . قوله (موجودة) أى في الخارج بحيث يمكن رؤيتها لو أزيل الحجاب عنا فهما من صفات المعاني على هذا القول ونسب الى الاشعري . قوله (ان يكونا قديمين الخ) أى لاستحالة اتصافه تعالى بالحوادث الوجودية وقيامها به ولأنه لا يعقل موجود في الأزل عاريا عن القدم وقوله فيلزم الدور أو التسلسل الخ يلزم الدور ان كان القدم

الآخرين فيلزم الدور أو التسلسل قلت ويلزم منه أيضاً قيام المعنى بالمعنى ولفق بعضهم بينهما. فجعل القدم من السلوب والبقاء من المعاني الموجودة والحق الأول أى أن كلا منهما صفة عدمية أى تنفى معنى لا يليق بجلاله تعالى ثم أن وجوب الوجود يستلزم وجوب القدم والبقاء وكذا قد يوجد اللزوم بين غير ما ذكر من الصفات الآتية لكن لما كان اللزوم قد يخفى وخطر الجهل في هذا العلم كبراعتوا بتفصيل الصفات والدلالة عليها بالمطابقة ايضاحاً واحتياطاً ومبالغة.

والبقاء الأخيران قديمين بالقدم الأول باقين بالبقاء الأول ويلزم التسلسل ان استمرت سلسلة القدم والبقاء ونقل ابن عرفة عن بعضهم أنه قال التسلسل اللازم هو في الآثار فان كون الذات باقية ببقاء الذات وكون البقاء باقياً ببقاء يقتضيه البقاء وهلم جرا لا امتناع فيه نقله (ع) وقال (د) فان قيل لان سلم لزوم الدور أو التسلسل لجواز قديمين بلا قدم وباقيين بلا بقاء أو يكونا قديمين بالقدم الذى صارت به الذات قديمة وباقيين ببقاء كذلك فتكون الذات قديمة وباقية بهما وهما قديمان وباقيان قلت لو كان كذلك لزم على الأول وجود المعلول بدون علته وهى قيام القدم والبقاء بهما ولزم على الثانى اتحاد الموجب بالكسر وهو كل من القدم والبقاء وتعدد الموجب بالفتح وهو كون الذات قديمة باقية وكون قدمها وبقائها قديمين بقدمها وباقيين ببقائها فيكون القدم أثر في الذات وفي نفسه والبقاء كذلك وكل من وجود المعلول بدون علته واتحاد الموجب بالكسر وتعدد الموجب بالفتح باطل فكذلك ما أدى إليه الخ . قوله (قلت) أى زيادة على ما ذكره (سى) وقوله (قيام المعنى بالمعنى) أى وهو باطل لأن المعنى انما يقوم بالذات وأيضاً يلزم عليه الترجيح بدون مرجح اذ لا مرجح لكون أحد المعنيين قائماً والآخر نقوماً به قوله (وفرق بعضهم الخ) هذا القول مردود من وجهين الأول مامر من لزوم الدور أو التسلسل في صفة البقاء الثانى أن العلة في جعل صفة القدم سلباً موجودة في البقاء فالتفريق بينهما تحكم ولهذا قال (سى) وهذا القول أشد ضعفاً مما قبله وتحصل من كلام (ش) أن جملة الأقوال في القدم والبقاء أربعة قيل سلبيتان وقيل نفسييتان وقيل وجوديتان وقيل القدم سلبى والبقاء وجودى . قوله (ثم أن وجوب الوجود) قال في المواضع خاتمة لما ثبت أن الصانع واجب فقد ثبت أنه أزلى أبدي ولا حاجة الى جعلها مسألة برأسها والمتكلمون انما احتجوا عليه قبل اثبات ذلك وعنه غنا فلا نطول به وقال المسطاسى فلتقتصر في الدلالة على اثبات القدم والبقاء على طريقة حسنة مختصرة ذكرها بعضهم وهو أنه تعالى واجب الوجود لذاته وواجب الوجود

في تحلية القلوب يوافق حقائق الإيمان والرابعة (الغنى) المطلق ويعبر عنه بالقيام بالنفس ومعناه عدم افتقاره تعالى الى شيء من الأشياء فلا يفتقر الى محل يقوم به قيام الصفة بما لموصوف لانه تعالى ذات موصوفة بالصفات لا صفة كما يدعيه طائفة من النصارى ومن في معانهم من

لذاته لا يصح في العقل عدمه فالبارى لا يصح في العقل عدمه فلم قدمه وبقاؤه^١ ووجه الدلالة من هذا ان حقيقة الوجود الواجب لا يقبل العدم مطلقاً فانتفاء العدم السابق يدل على قدمه وانتفاء العدم اللاحق يدل على بقاءه ببيان المقدمة الأولى هو انه لو لم يكن واجباً لكان جائزاً ولو كان جائزاً افتقر الى مقتض فتناسل أو يقف الى واجب لذاته وهو الاله الحى وبيان المقدمة الثانية هو ان أحكام العقل ثلاثة واجب وجائز ومستحيل اهـ الخ نقله (ع) ووجه افرادهما بالذكر أشار له سى في الكلام على المستحيلات وذكره (ش) هنا بقوله لكن لما كان الخ قال ظم (والغنى المطلق عم) قوله ويعبر عنه بالقيام بالنفس وبه عبرى قال الكتانى الباء للآلة وفيه سوء أدب لان الآلة هي الواسطة في الفعل ولا تناسب هنا وتخلص عنه سيدي يحيى الشاوى بقوله وسرها يظهر بالنسبة للمقابل يعنى ان قيامه بنفسه أمر حصل له من ذاته لا من غيره فليس غيره آلة لقيامه بنفسه حتى يحتاج اليه وقيل للسيية وهو أولى وجعلها الملوى للظرفية المجازية المعنى قيامه في نفسه ليس باعتبار شيء آخر وإضافة نفس للضمير للبيان والمراد الذات ويؤخذ منه اطلاق النفس عليه تعالى من غير مشاكلة قال تعالى : ويحذركم الله نفسه . كتب ربكم على نفسه الرحمة . قال الامام الغزالى في المقصد الاسنى القائم بنفسه مطلقاً هو الواجب الوجود المكتنى بذاته وصفاته بحيث لا قوام له من غيره ولا حاجة له في دوام وجوده لغيره فان كان مع ذلك يقوم بقدرته كل موجود حتى لا يتصور للأشياء وجود ولا دوام وجود الا بقدرته فهو القيوم وهو الله تعالى قوله (الى شيء الخ) هذه عبارة سى في شرحه فعمم بعد ان خصص في المتن بالمجل والمخصص قال (د) ان قيل هذا التفسير يخالف ما ذكره في المتن قلت لا يخالفه بل ما في المتن يستلزمه وذلك لان سلب الافتقار الى المحل والمخصص يستلزم سلب جميع الافتقارات من الافتقار للوالد والولد والى ما يحصل الغرض وغير ذلك لانه لو افتقر لشيء منها لكان ممكناً والممكن وجوده حادث فيفتقر الى المحل والمخصص اهـ وبه يجاب عن بحث (ش) في عبارة الصغرى الآتى . قوله (لانه تعالى ذات الخ) ذكر ولى الدين العراقى في جواز اطلاق لفظ الحقيقة والماهية في حقه تعالى خلافاً وذكر عن تقي الدين السبكي الوقف في استعمال لفظ

الباطنية من ينسب بزعمه الى التصوف ولا يفتقر في ذاته ولا في صفاته الى مخصص أى فاعل
الذات لأنه لم يرد فيه قاطع ولا خبر آحاد الا أن يثبت ذلك باجماع المتكلمين وقد أطلق ذلك
سيدنا خبيب في قوله

وذاك في ذات الاله وإن يشأ يبارك على أوصال شلو ممزع

وقال تعالى: وأصلحوا ذات بينكم . أى حقيقة وصلكم وقال تعالى عليم بذات الصدور .
والحاصل ان الممتنع استعمالها بمعنى صاحبة ثأنيث ذوو اما ان قطعت عن هذا المعنى واستعملت
بمعنى الأسمية فلا محذور فيه وعليه اصطلاح المتكلمين اهـ (ع) وذكر أبو على اليوسى الخلاف
في الذات والحقيقة وأحد وشئ وان الحق جواز ذلك وأما الشخص فيمتنع إطلاقه كالمهية
عند المحققين والخلاف في أحد الواقع في التقي نحولاً أحد غير من الله وأما في الإثبات كما
في القرآن فلا خلاف فيه والفرق ان الأول بمعنى شخص كما في رواية اهـ قوله (موصوفة الخ)
فيه جواز ثأنيث الأوصاف الجارية على الذات العلية خلافاً لما مر التنيه عليه في الكلام على
اسم الجلالة وان كان شيخنا المحشى سلم كلامه هناك فقد اعترضه هنا . قوله (كما تدعيه طائفة
الخ) أى قالت الاله تعالى ليس بذات يقوم بنفسه بل هو صفة تقوم بالغير وان عيسى قام به
الاله قيام الصفة بالموصوف وأما جلهم فيقولون الاله جوهر مركب من ثلاثة أقانيم
اقنوم الوجود ويعبرون عنه بالآب واقنوم العلم ويعبرون عنه بالابن واقنوم
الحياة ويعبرون عنه بروح القدس ويعنون بالاقنوم الصفة وبالجوهر القائم بنفسه
ويقولون ان اقنوم العلم الذى هو جزء الاله انتقل لعيسى عليه السلام وامترج به فاتحد اللاهوت
بالتاسوت وهذا مما يدل على سخافة عقولهم انظر (د) قرأه (من الباطنية) قال (د) هم قوم
كفار ينقون الشريعة ويقولون ماورد في القرآن من الأحكام كوجوب الصلاة وحرمة الزنا
ليس على ظاهره ويقولون ان الاله صفة قائمة بكل أحد ولنا قالوا ما في الجبة الا الله اهـ . قوله
(من ينسب الخ) هذا زاده سى في شرح صغرى الصغرى واسقطه في شرح الصغرى وهو
الصواب قال في شرح الكبرى وعزا أصحاب المقالات الى بعض الصوفية القول بالاتحاد وربما
أخذوا ذلك من شطحات تنقل عن بعضهم كقولهم ما في الجبة الا الله وانا الحق ونحو ذلك
من بعض علماء الطريق يتأولهم وينزههم عن ذلك ويقول ان السالك ربما طرأت عليه حالة
لا يشاهد فيها الا الله تعالى فيغيب عن نفسه فضلاً عن غيره ويعبرون عن هذه الحالة بالقائه

يخصه بالوجود بدل العدم أو الحياة والعلم بل الجمادية والجهل لوجوب القدم والبقاء لذاته تعالى وصفاته فبغناه عن المحل لزم أنه ذات لصفة وبغناه عن المخصص لزم أن ذاته ليست كسائر الذوات المستغنية عن المحل أيضا لأنها وإن استغنت عن المحل أي ذات أخرى تقوم بها فهي مفتقرة ابتداء ودواما افتقارا ضروريا إلى المخصص أي الفاعل وهو الله تعالى وأما صفاتها الحادثة فتفتقر إلى المحل والمخصص أيضا الذي يخص بعضا بالوقوع بدلا عن مقابله كاليابض والسواد والطول أو القصر والحياة أو الجمادية والعلم والجهل والحاصل أن الموجودات باعتبار الاستغناء عن المحل والمخصص والاحتياج اليهما أو إلى أحدهما أربعة أقسام ما يستغنى عنهما وهو الذات

فيجري على لسانه مثل هذه الالفاظ وهي حالة سكر وغية فاذا رجع إلى صحوه لم يصدر منه شيء ويعذر في ذلك ومنهم من آخذهم بذلك وحكم بالقتل كفتوى الجنيد في الخلاج رضي الله عنهما اه وقد أشار إلى هذا المقرئ في أضواء الدجنة بقوله

ولا تضح لمذهب النصارى . أو من إلى دعوى حلول صار

فذاك كالقول بالاتحاد . نحلة أهل الزيغ والالحاد .

وموم المحذور من كلام . قوم من الصوفية الاعلام

جريا على عرفهم المخصوص . يرجع بالتأويل للنصوص

وما يفوهون به في الشطح . قليل غير مقتض للقدح

وهو إلى التأويل ذو اتحال . وانهم قد غلبوا بالحال

وقيل بل يناط حكم الظاهر . بهم صيانة لشرع ظاهر اه

المراد منه وقال السعد في شرح المقاصد ما نصه السالك إذا اضمحلت ذاته في ذات الله تعالى وصفاته في صفاته وفنى في التوحيد وهو المشار إليه بقوله صلى الله عليه وسلم عن ربه فاذا أحبته كنت سمعه الذي يسمع به الخ صدرت عنه عبارات يفهم منها من ليس منهم الاتحاد والحلول وليس مرادهم ذلك اه وقال أبو علي اليوسي قد اكثرت الناس في نسبة الاتحاد إلى الصوفية والعامل يحيل أهل الله ذلك كيف ومن اعتقده ليس بمسلم ولكن لما كان لفظ الاتحاد مشتركا بين معان أطلقه كل واحد على ما أراد فاذا أطلقه الصوفية على الفناء الكلي ظن بهم الجاهل ما تشعير منه الجلود اه وسيأتى لنا إن شاء الله تعالى في حديث جبريل في الشبهة ثمة لهذا . قوله (لوجوب القدم الخ) يؤخذ من هذا أن عدم الافتقار إلى المخصص مستفاد من وجوب القدم

العلية وما يستغنى عن المخصص دون المحل وهو الصفات السنية وما يستغنى عن المحل دون المخصص وهو الذات الحادثة وما لا يستغنى عن واحد منهما وهو الأعراض الحادثة كاليأس والسواد وقد تلخص أن كل ما سواه من ذوات وأعراض تفتقر إليه في التخصيص وهو لا يفتقر إلى شيء سواه وإلى ذلك الإشارة بآيات يأياها الناس أتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد وآية والله

والبقاء له تعالى ولهذا اقتصر كثير من المتكلمين في تفسير الغنى المطلق على عدم الافتقار إلى المحل فقط لأنه المحتاج إليه لعدم استفادته مما تقدم بخلاف عدم الافتقار إلى المخصص فإنه مستفاد من وجوب القدم والبقاء والذي زاد عدم الافتقار إلى المخصص في تفسير الغنى المطلق الأسفرائني وتبعه (سى) ووجهه أن اللازم قد يخفى على بعض الناس والبسط في هذا الفن مطلوب قوله «السنية» أي الرفيعة فيقال فيها مستغنية عن المحل وقائمة بذاته تعالى ولا يعبر فيها بالافتقار إلى الذات لما فيه من الإيهام قالوا وقد أساء الفخر الرازي الأدب حيث أطلق لفظ الافتقار والاحتياج فيها . قوله «والله هو الغنى» أي عن كل شيء لأن حذف المفعول يؤذن بالعموم وظاهر هذا حتى عن صفاته وبه صرح الرازي أيضاً في تفسيره حيث قال لا يحتاج المولى في كماله وأفعاله إلى صفاته وإنما اقتضاها كمال الذات قال الشيخ يس دعوى الاستغناء عنها مشكلة كيف والاستغناء عنها تجويز لاضدادها وقد قال بعضهم احتج الخصم على نفي الصفات بأنه يلزم من إثباتها افتقار الذات إليها وهو محال وأجيب بأن المحال هو افتقارها إلى خارج عنها اه لكن لا ينبغي أن يقال أنه تعالى يفتقر إلى صفاته لما في ذلك من سوء الأدب وإن كان القول بصحة معناه لازماً بما ذكر اه (د) قلت وفي قول الرازي اقتضاها كمال الذات تفص عما ألزمه يس ثم بعد كتي هذا وقتت على جواب الشيخ المسناوى وأنه مثل هل يقال أن الله تعالى غنى بذاته عن ذاته وبصفاته عن صفاته فاجاب بقوله اعلم أولاً أنه لا يعقل افتقار الشيء إلى ذاته حتى يتعرض لنفي ذلك عن الله تعالى وهل هو سبحانه إلا الذات الأقدس الجامع لكل كمال أنفس فأنى يعقل استغناء أو افتقار ولا تعدد ولا تغاير ولو بالاعتبار فإن وقع ما يوم ذلك في كلام الأئمة النفس له معنى مقبول كقول ابن عطاء الله أنت الغنى بذاتك عن أن يصل اليك النفع منك الخ وقد قيل أن معناه أن الله تعالى مستغن بذاته عن الآثار الصادرة عنها من الخلق والرزق ونحوهما يعني أن فعله لها ليس لغرض يرجع إلى ذاته وإن كانت لا تخلو عن حكمة وعلى هذا تجرى العبارة

الغنى وأتم الفقراء قال الشيخ أبو مدين الحق تعالى مستبد الوجود مستمد والمادة من عين الوجود ولولا المادة لانهد الوجود واليه أيضاً الإشارة بقوله تعالى الله الصمد لم يلد ولم يولد بل تقول تضمنت سورة الاخلاص على اختصارها جميع العقائد الالهية لأن سبب نزولها على ما قال ابن عباس أن اليهود قالوا يا محمد صف لنا ربك وانسبه فانه وصف نفسه في التوراة ونسبها فارتعد النبي صلى الله عليه وسلم من قولهم حتى خر مغشياً عليه فأنزل جبريل بهذه السورة

المذكورة في السؤال فيقال أن معناها أن المولى تعالى غنى بذاته عما يصدر عن ذاته من آثار قدرته كما قررنا والله أعلم اهـ وأجاب أبو عبد الله بن عرضون بأن الانسان مفتقر إلى خالقه تعالى بغير واسطة في إيجادهِ وبواسطة الأسباب التي توصل اليه المنافع وترفع عنه المضار وأقوى الأسباب في ذلك نفسه فهو مفتقر إليها في جلب المصالح ودفع المضار فصح اذن أنه مفتقر في ذاته إلى ذاته والله تعالى يستحيل في حقه النفع والضرر فلا يصل اليه نفع منه فمن غيره أخرى فهو إذا غنى بذاته أن يصل اليه نفع منها وكذا تقول غنى بصفاته عن صفاته تعالى لأن جميع الحوادث إنما حدثت عن صفاته تعالى من قدرة وإرادة وعلم وحياة لأنه لو اتقى شئ منها لما وجد شئ من الحوادث والله تعالى لوجوب قدمه وبقائه غنى بصفاته عن أن يكون وجوده عن صفاته التي جميع الحوادث مفتقر إليها فصح أنه تعالى غنى بذاته وبصفاته عن صفاته ولا محذور في ذلك ولا إيهام اهـ الخ قوله (الحق تعالى مستبد) بالباء أى قائم بنفسه لا يحتاج إلى غيره والمستمد بالميم هو طالب المادة وهى اتصال ما ينتفع به وقوله (من عين الوجود) هكذا في النسخ التي وقفنا عليها والذي عند غيره من عين الوجود قال ع نقلاً عن الشيخ زروق والوجود العطاء الذي لاعلة له هـ وقال عقبه وفي الحكم أنت الغنى بذاتك عن أن يصل اليك النفع منك فكيف لا تكون غنيا عنى يعنى لأن غناه تعالى ذاتي له والذاتي لا يصح أن يكون معللاً ولا مستفاداً على الإطلاق فثبت أن له الغنى المطلق عن ذاته وعن كل ما سواه وهذا ظاهر وانظر ابن عباد هـ قوله (جميع العقائد الخ) قد بينا كيفية أخذ العقائد الحسنيين من هذه السورة في تأليفنا على كلمة الشهادة بأبسط مما ذكره (ش) قوله (لأن سبب الخ) ذكر (ش) روايات أربع ترجع الى قولين قيل اليهود وقيل المشركون من أهل مكة ولذا اقتصر ابن جزى عليهما لأن الرواية الثانية مبنية للاولى والرابعة مبنية للثالثة وهى من السور المختلف فيها هل هى مكية أو مدنية قوله (فانه وصف نفسه الخ) مقصودهم التلبس كما هو دأبهم لأن ما في التوراة لا يخالف ما في القرآن أى بالنسبة

كذا في تفسير الثعالبي وفي تفسير الخازن أن أحبارا من اليهود قالوا صف لنا ربك لعنا تؤمن بك. فانه أنزل نعته في التوراة فآخبرنا من أى شيء هو وهل يأكل ويشرب ومن ورث الربوبية ولمن يورثها فنزلت وفيه عن أبي العالية أن المصطفى ذكر آلهة المشركين فقالوا انسب لنا إلهك. فنزلت وفيه عن ابن عباس أن عامر بن الطفيل وأرفدين ربيعة أتيا المصطفى فقالا له م تدعونا يا محمد فقال إلى الله قال صفه لنا أمن ذهب أم من فضة أم من حديد أم من خشب فنزلت. وهلك أرفد بالصاعقة وعامر بالطاعون اه فقله أحد يتضمن أوجه الوجدانية الخمسة أى وحدة الذات بنفى الكم المتصل والمنفصل عنها ووجدانية الصفات بنفى تكثرها في ذاته أو وجود نظايرها في ذات أخرى ووجدانية الأفعال والصمد الذي يصمد إليه في الحوائج أى يقصد فيها ومنه تسأل فيكون كل ما سواه مفتقرا إليه ويستلزم ذلك اتصافه بصفات المعاني من القدرة

لذاته تعالى وصفاته بل جميع الكتب متفقة على ذلك والقرآن مملوء بأوصافه تعالى (قوله أحد يتضمن الخ) قال البيضاوى أحد بدل من اسم الجلالة أو خبر ثان يدل على مجامع صفات الجلال كما دل الله على جميع صفات الكمال اذ الواحد الحقيقي ما يكون منزه الذات عن اتحاد التركيب والتعدد وما يستلزم أحدهما كالجسمية والتحيز والمشاركة في الحقيقة وقوامها كوجوب الوجود والقدرة الذاتية والحكمة التامة المقتضية للالوهية اه فعلم منه ان أحد متضمن لأوجه الوجدانية وغيرها من الصفات التى تندرج تحته وظاهر كلامه أن الأحد والواحد بمعنى واحد وقال الطيبي نقلا عن الغزالي وغيره أن الأحد هو الذى لا تركيب فيه والواحد هو المرفوع الشركة فالواحد نفى للشريك والمثل والاحد نفى للكثرة في ذاته والصمد الغنى المحتاج إليه غيره لأنه احدى الذات واحدى الصفات لأنه لو كان له شريك في ملكه أو مركبا في ذاته لما كان غنيا مطلقا بحيث لا يحتاج إليه شيء ويحتاج إليه كل شيء بل يكون محتاجا في قوامه ووجوده إلى أجزاء تركيبية فالصمدية دليل على الاحدية والوجدانية اه قوله (الذى يصمد إليه الخ) ضمن يصمد معنى يفتقر فعده بالى وصمد فعل بمعنى مفعول من صمد إليه اذا قصده . قوله (بصفات المعاني) أى وكذا المعنوية على القول بها لأنها لازمة لها قال ابن عرفة في تفسير سورة الاخلاص يدخل في قوله تعالى الصمد صفات المعاني وصفات الأفعال لأن المتصيف بصفات الكمال هو الذى لا يفتقر إلى غير ويفتقر إليه غيره ومن ذلك

والارادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام وقوله لم يلد ولم يولد اشارة لغناه عن الاثر والمؤثر فلا حاجة له الى الاثر اى كل مادة وهو قوله لم يلد اى لم يتولد شىء عن ذاته السنية بأن يكون بعضاً منها أو ناشئاً عنه من غير قصد بل بالعلة أو بالطبع ففيه رد على كفار الفلاسفة أو باستعانة بمن يزوجه على ذلك أو ثم عرض بحمله على ذلك كما هو شأن الزوجين فلا ولد له ولا صاحبة ففيه رد على طوائف الكفار الثلاث فقد قالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله وقال المشركون الملائكة بنات الله ألا انهم من افكهم الآية وقد شنع على النصارى في زعمهم أن المسيح ابن الله وزعمهم مع ذلك أن اليهود قتلوه وصلبوه بما أشار اليه القائل

عجبا للمسيح من النصارى والى اى والد نسبوه

أسلموه الى اليهود وقالوا أنهم بعد قتله صلبوه

فاذا كان ما يقولون حقا فاسألوهم أين كان أبوه

فاذا كان راضياً بأذاهم فاحمدوهم لأجل ما فعلوه

واذا كان ساخطاً لأذاهم فاعيدوهم لأنهم غلبوه

ومن لطائف الحكايات ما فى نفح الطيب أن يهوديا أتى المسجد فى خلافة أبى بكر الصديق فقال أياكم وصى محمد فأشاروا الى الصديق فقال انى سائلك عن أشياء لا يعلمهن الا نبى أو وصى نبى قال سل قال أخبرنى عماليس لله وعماليس عند الله وعماليس عليه الله فقال هذه مسائل الزنادقة

استقلاله بالخلق والقدرة وغير ذلك اه قوله ((وقوله لم يلد)) قال الزمخشري قوله لم يلد لانه لم ينجس حتى يكون له من جنسه صاحبة ولم يولد لان كل مولود محدث وهو تعالى قديم لا أول لوجوده وليس بجسم . قوله ((ففيه رد على كفار الخ)) قال أبو حيان فى البحر هذه السورة مصرحة بالتوحيد . رادة على عباد الاوثان والقائلين بالتثنية والتثليث وبغير ذلك من المذاهب المخالفة للتوحيد اه الخ قوله ((وقد شنع على النصارى الخ)) قال الشيخ الأمير وجد فى بعض كتب الرهبان الذين أسلموا أنه لما وقعت المعاداة بين اليهود والنصارى قال بعض كبار اليهود لا بد من اضلالهم عن الحق فنصر حتى صار من كبارهم وأوصى جماعة بعقائد فاسدة وقال لهم ان المسيح أمره بذلك ودعى الناس اليه وانه ذاهب الى المسيح فى غد فليكونوا خلفاؤه فلما أصبح قتل نفسه فظهر كل واحد بما عنده واختل أمرهم من يومئذ وفى العكارى على الكبرى مما ينسب للفخر عجبا للمسيح الى آخر الايات

وهم بقتله فقال ابن عباس ما أنصفتموه أما أن تجيئوه أو تصرفوه إلى من يجيئ به فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لعلي اللهم اهد قلبه وثبت لسانه فقام أبو بكر معه إلى علي فقال علي أما ما لا يعلمه الله فقولكم عزيز ابن الله والله لا يعلم لنفسه ولدا وقول المشركين هؤلاء شفعاؤنا عند الله قال تعالى قل أتنبئون الله بما لا يعلم في السموات والارض وأما ما ليس عند الله فالظلم وأما ما ليس لله فالشريك فأسلم فقبل أبو بكر رأس علي وقال له يا مفرج الكربات ولا حاجة له تعالى إلى المؤثر وهو قوله ولم يولد أي لم يتولد وجوده عن شيء أي لا سبب لوجوده ومنه يؤخذ القدم ويؤخذ البقاء من العلم بالقدم لأن ما ثبت قدمه استحالة عدمه أو يؤخذ من قوله لم يلد إذا قوى الاعراض من الولد لاسيما في حق من له ملك أن يكون وارثا لوالده بعد فنائه وقائما مقامه ومن لا يفنى ولا يخشى على ملكه الضيعة لا حاجة له إلى الولد ويؤخذ وجوب الوجود من القدم إذ القديم لا يكون وجوده إلا واجبا إذ لو كان جائزا لاحتاج إلى مرجح له على مقابله من العدم فيكون حادثا وقد فرض قديما هذا خلق وقوله ولم يكن له كفوا أحد دال على المخالفة للحوادث ومن وجوب هذه الصفات يعلم استحالة اضدادها وجواز ما لا يتافها

التي عند (ش) . قوله (فاني سمعت الخ) سيده أن النبي صلى الله عليه وسلم أراد أن يوجهه إلى الذين قاضيا فقال اني لا أحسن القضاء فوضع يده على صدره وقال اللهم اهد قلبه الخ رواه الحاكم في المستدرک ورواه ابن حجر والسيوطي عن سيدنا علي نفسه قوله وهو قوله لم يلد قال الطيبي اثر ما تقدم عنه في الصمد ما نصه ولم يولد دليل على أن وجوده المستمر ليس مثل الوجود الذي يتحصل بعد العدم ولم يكن له كفوا أحد دليل على أن الوجود الحقيقي الذي له تعالى هو الوجود الذي يفيد وجود غيره ولا يستفيد الوجود من غيره فقوله تعالى الله أحد دليل على اثبات ذاته المقدسة والصدية تقتضي نفي الحاجة واحتياج غيره إليه ولم يولد إلى آخر السورة سلب ما يوصف به غيره اه قوله (ولا حاجة له تعالى إلى المؤثر) هذا أحد شقي الغنى المطلق وهو الاستغناء عن المخصص فذكر (ش) أنه يؤخذ من قوله تعالى ولم يولد وأما الشق الثاني وهو الاستغناء عن المحل فاما أن تقول أنه مأخوذ من الصمد لما مر أنه هو الذي يفتقر إليه كل شيء ولا يفتقر هو إلى شيء أو تقول أنه مأخوذ من ثبوت الصفات المذكورة اذ لو افتقر إلى محل لكان صفة وهو باطل لأن الصفة لا تتصف بصفات المعاني والمعنوية ومولانا تعالى متصف بها . قوله (ومن وجوب هذه الخ) وهي على ترتيب (ش) الوجدانية من قوله تعالى

ثم تقول ليس الغنى المطلق قاصراً على انتفاء الاحتياج الى المحل والمخصص كما توهمه عبارة الصغرى بل هو شامل لانتفاء جميع وجوه الانتفاع وجميع الأغراض عن أفعاله وأحكامه نعم تنبني عليها حكم ومصالح ترجع الى منفعة الخلق تفضلاً واحساناً اليه تعالى وبذلك تعلم أنه لا منفعة له في طاعة العباد كما لا ضرر عليه في معصيتهم وما أحسن قول ابن عطاء الله في مناجاته الحكم إلهي أنت الغنى بذاتك عن أن يصل اليك النفع منك فكيف لا تكون غنياً عنى وقال قبل ذلك لا تنفعه طاعتك ولا تضره معصيتك وإنما أمرك بهذا ونهاك عن هذه لما يعود عليك وشواهد ذلك من الكتاب والسنة مستفيضة وفي قضاء العقل أيضاً قال تعالى ومن جاهد فأنمى جهاد لنفسه إن الله لغني عن العالمين من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها ومن شكر فأنمى شكر لنفسه ومن كفر فإن ربي غني كريم ومن عمل صالحاً فلا يفسد نفسه يهدون وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله وما تفتقروا من خير فلا تكفروا أن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وفي الحديث القدسي يا عبادي أنكم لن تبلغوا ضري فتضروني ولن تبلغوا نفعي فتنفعوني يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وأنسكم وجنكم كانوا على أتقى قلب رجل واحد منكم ما زاد ذلك في ملكي شيئاً يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وأنسكم وجنكم كانوا على أفجر قلب رجل واحد منكم ما نقص ذلك من ملكي شيئاً ثم قال يا عبادي انما هي أعمالكم أحصيا لكم ثم أوفيكم أياها فمن وجد خيراً فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه رواه مسلم وغيره

أحد والمعاني والمعنوية من قوله تعالى الصمد والقدم والبقاء والوجود من قوله تعالى لم يلد ولم يولد وكذا الغنى المطلق على مامر والمخالفة للحوادث من قوله تعالى ولم يكن له كفواً أحد فهذه عشرون صفة ويلزم منها صفات أربع كما يأتي في لا اله الا الله وهي نفي الغرض في الأفعال والاحكام ونفي التأثير بالقوة ونفي التأثير بالطبع أو العلة وحدوث العالم بأسره فالجملة أربع وعشرون والصفة الخامسة والعشرون جواز الفعل والترك المشار إليهما بقول (ش) وجواز ما لا ينافيها واضدادها المستحيلة على عددها فالجموع خمسون عقيدة وكذا تؤخذ هذه العقائد من الباقيات الصالحات وهي سبحان الله والحمد لله والله أكبر كما يأتي إن شاء الله تعالى . قوله (كما توهمه عبارة الصغرى الخ) تقدم جوابه وإن سلب الافتقار الى المحل والمخصص يستلزم سلب جميع الافتقارات بل اقتصر بعضهم في تفسير الغنى المطلق على عدم الافتقار للمحل فقط لعدم استفادته بما قبله كما مر . قوله (نعم تنبني عليها حكم ومصالح الخ) اعلم أن أفعاله تعالى وأحكامه لا تشبه

وفي آخر إنما خلقت الخلق ليربحوا على ولم أخلقهم لأربح عليهم . ومن الأدعية النبوية يامن لا تضره الذنوب ولا تنقصه المغفرة هب لي ما لا ينقصك واغفر لي ما لا يضرك ومن الأدلة العقلية في ذلك أنه لو انتفع بطاعة عبيده لما خلق فيهم سواها لأنه الخالق لأفعالهم بدليل برهان الوجدانية المطابق والآية والله خلقكم وما تعملون وأما قول الشيخ أبي الحسن وليس من الكرم أن لا تحسن إلا لمن أحسن إليك وأنت المفضل الغني بل من الكرم أن تحسن إلى من أساء إليك فقد حذر الشيوخ منه لأن أحدا لا يحسن إلى الله ولا يسيء إليه كما تقرر فينبغي لقارئه إسقاط لفظ إليك

أفعال الخلق وأحكامهم لأنها دائرة بين الغرض والعبث والا كمل فيها الأول وأما أفعاله تعالى وأحكامه لا لغرض ولا عبث فيها بل هي جارية على مقتضى الحكمة لا تخلو عن حكم ومصلح راجعة إلى الخلق وليس شيء منها غرضا وعلة غائية لفعله تعالى قال السيد الجرجاني وما ورد من الآيات والأحاديث الموهمة لكون أفعاله تعالى معللة بالأغراض فهي محمولة على الحكم المرتبة عليها ومن قال بتعليلها بناء على الظاهر فقد غفل عما تشهده الانظار السليمة . قوله (فقد حرر الشيوخ منه) أي من أبقائه على ظاهره وأولوا كلامه قال سيدي أحمد بن مبارك في الأبريز هذا الكلام محل أشكال قال بن عباد ينبغي أن يسقط إليك في الموضعين لأنه لا يحسن أحد إلى الله تعالى ولا يسيء إليه بدليل أن أحسنتم أحسنتم الآية غير أنه لا يقدر أحد أن يبدل لفظ الشيخ لأنه ينظر بنور الولاية ما لا ينظره غيره وقال أيضا كثيرا ما رأينا في النسخ الصحيحة مكتوبا على هذا اللفظ من كان له مع الله تعالى بسط حال وادلال فليات بهذه الكلمات ومن ليس كذلك فليجاوزها إلى . قوله (ربنا ظلمنا أنفسنا اه) وقال البرزلي رأيت في بعض النسخ على هذا الموضع وهي التي أخذناها عن شيخنا أبي الحسن البطوي عن أبي العزائم عن الشيخ أبي الحسن يسلم لهذا الشيخ في هذا الموضع ولا يقاس عليه اه كلام الأبريز ونقل (ع) في حاشيته على الحزب الكبير عن سيدي عبد النور قال هذا محل أشكال وتوهم المخالفة لقوله تعالى ان أحسنتم الآية اه فكلام هؤلاء كان في التحذير خلافا لمن اعترض على (ش) وقال في نسبة التحذير إليهم نظر وأي تحذير أكثر من قولهم مشكل ومخالف للقرآن والحديث ولعل هذا المعترض قصد التحذير على الصيغة المعلومة له كان يقال اياكم وقراءة هذا اللفظ ونحوه وأما تأويل كلام الشيخ وعدم الاعتراض عليه لأنه ذو حال فشيء آخر وبما أجيب به عن الشيخ ما قاله سيدي عبد العزيز الدباغ كما في الأبريز قال هذا الكلام صدر من الشيخ عند مشاهدته لرحمة الله الواسعة فلما

(عم) ماض بتقدير قد أو اسم مقصور من عام كبير في بارو على كل فهو حال مؤكدة لصاحبها في الغنى المطلق أو لعاملها إذا جعل صاحبها المستتر في المطلق وعلى أنه اسم فوقف عليه بالسكون على لغة ربيعة وعلى كل تخفف الميم للوزن والخامسة (خلقه) اسم مصدر أى مخالفته تعالى

وقعت هذه المشاهدة لروحه نطقت الذات لضعفها ولم تقم بالأدب الواجب كمن يعلم حرمة النوح ويرتكبه إذا نزل به ما يوجب له لضعف ذاته ومرة أخرى ضرب مثلا برجل اطلع على ملك وحواله جماعة وهو يعطى كل واحد مالا يحصى فدخل عليه وبه من القلق وخوف الحرمان ما أخرجه عن حسه فجعل يقول ان لم تعطني فلست بكريم اه وحاصل الجوابين أنه خرج عن احساسه ووقع منه هذا الكلام في حال غيبته في مشاهدة كرم الله تعالى والجواب الثاني احسن من الأول وقال (ع) كلام الشيخ جاء على سبيل الفرض أى فرض المحال وهو احسان أحد الى الله تعالى وإساءته اليه وقال أيضا أنه خرج مخرج الدلالة لما قبله فكأنه قال ليست رحمتك موقوفة على الطاعة توقف المسبب على السبب اه قلت ولا شك ان هذا هو مراد الشيخ رضى الله عنا وعنهم وقول سيدى ابن عباد أنه لا يقدر أحد الخ يعنى في الكتابة ولذا ثبت في جميع النسخ الى الآن وأما عند القراءة فينبغى اسقاط اليك في الموضعين كما قاله أولا ولدى جرى عليه الفقراء اصحابه شيوخ الطريقة تلقيا من أشياخهم لأن صاحب الحال يسلم له ولا يقتدى به . قوله (حال مؤكدة الخ) وذلك لأنه اختار في تفسير الغنى المطلق أنه عدم الافتقار الى شىء من الأشياء فلم يبق لهذا الحال الا التأكيد واختار جس أنها مؤسسة لأنها الاصل في الحال فقال انما تكون . مؤكدة إذا أريد بالاطلاق العموم والا فالمطلق لا يلزم صدقه على جميع أفرادها بل يكفى فيه بعض الأفراد فيصدق بكونه غنيا عن المحل فقط وبكونه عن المخصص فقط و (ح) فهي مؤسسة اه ومراده أن الأولى تفسير الغنى بعدم الافتقار الى المحل فقط مثلا وما بقى يدخل في . قوله (عم) مراعاة لاصل الحال وقد تقدم الخلاف في تفسير الغنى المطلق فبعضهم عم وبعضهم خصص قول (ظم) وخلفه لخلقه بلا مثال عطف على ما قبله من عطف العام على الخاص اذ لا يلزم من عدم افتقاره الى المحل والمخصص الا نفي المائلة في الذات والصفات دون الأفعال وقدم (سى) صفة المخالفة على الغنى المطلق فيكون (ح) عطف المخالفة على ما قبلها من عطف اللازم على الملزوم اذ يلزم من وجوب القدم والبقاء مخالفته تعالى للحوادث واستندت المخالفة لله تعالى بإشارة لارتفاع المولى عن غيره وأنه هو المخالف لغيره لأن المخالفة بحسب العادة تنسب للاعلى

(لخلقه) أى لمخلوقاته الحوادث (بلامثال) حال من هاء خلفه مؤكدة فهي كالتفسير للمخالفة التى هى كما مر صفة سلب أى عدم المماثلة بينه تعالى وبين الحوادث فى الذات ولا فى صفة من الصفات ولا فى فعل من الأفعال وإن شئت ضربا من تفصيل هذا الإجمال فاسمع لما يتلى عليك فنقول أما الذات فأين من ليس بجسم ولا جوهر ولا مصور بشكل ولا محدود ولا معدود ولا متبعض ولا متركب ولا مجانس ولا مكيف ولا يتمكن فى مكان ولا يحتوى عليه زمان بما هو جسم أو جوهر ومصور ومحدود ومعدود أى له نظير موجود أو يمكن الوجود كالشمس والقمر ومتبعض ومتركب ومجانس أى مشارك فى جنس أو فصل ومكيف بلون أو غيره ومتمكن فى مكان ويحتو عليه زمان وأما الصفات فأين الوجود الواجب الذى لا أول له ولا آخر الظاهر بكل شيء وفى كل شيء ولكل شيء الذى هو أظهر من كل شيء وهو فى القلوب أنس وعز وغنى ونور من وجود جائز يصح فى كل لحظة أن يخلفه العدم حتى احتاج إلى التدعيم بالقدرة الباهرة

دون الأدنى . قوله (أى لمخلوقاته الخ) فإن قلت هذا لا يشمل المعدومات مع أن المولى يخالف لها أيضا أجيب بأن الموجودات هى التى توهم فيها المماثلة لمشاركتها للمولى فى مطلق الوجود بخلاف المعدومات . قوله (وان شئت الخ) أشار المقرئ فى أضامة الدجّة الى شيء من ذلك بقوله :

وأوجه المماثلة المعدومة متفية فى حقه مردوده
ككونه جرما له تمييز أو عرضا له به التمييز
أو بارتسام فى خيال يعتبر بزمان أو مكان أو كبر
أو بضده كما يقول الشافى نعم هو الأعلى الكبير الشان
جل عن الجهات والأغراض فيما يشأ والوصف بالأعراض
فليس مثله على شيء كما نقل وفق عقل حكما

قوله (فأين من ليس بجسم ولا جوهر الخ) قال ابن الهمام فى مسأيرته الأصل الرابع أنه ليس بجوهر يثبىز والألكان متحركا فى حيزه أو ساكنا وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث الأصل الخامس أنه ليس بجسم وهو المؤلف من جواهر لا تجزى وإبطال كونه جوهرًا يستقل به أى بإبطال كونه جسما لأنه إذا بطل كونه جوهرًا مخصوصا بخص بطل كونه جسما لأن كل جسم فهو مختص بخص ومركب من جوهر وجوهر مع ما فى الجسمية من زيادة

واكتفه عدنان ولم يظهر بشيء ولا في شيء ولا لكل شيء وهو في القلوب وحشة وذل وققر وظلمة وأين القدم من غير تحديد بزمان من الحدوث أو القدم بمعنى طول المدة كقوله تعالى إنك لفي ضلالك القديم وقوله تعالى كالعرجون القديم وأين البقاء الواجب من الفناء أو بقاء جازر حاصل بابقائه تعالى كالسبع المستثنيات وأين الغنى المطلق الدائم من الاحتياج في كل نفس أو غنى عارض باغنائه تعالى وما أحسن قول صاحب الحكم إلهي أنا الفقير في غنائك فكيف لا أكون فقيرا في فقرى وأين القدرة القديمة الباهرة المؤثرة الشاملة للممكنات الغير المتناهية والقوة الكاملة من العجز والقدرة الحادثة التي لا تأثير لها أصلا والقوة المكتنفة بضعفين والمشوبة بالضعف حال تحققها الله الذي خلقكم من ضعف الآية وأين الإرادة ضئف النافذة القاهرة الشاملة من إرادة ترجع ناكصة غالبا أو تكون منفذة لنافذة وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة فمأشئت كان وان لم أشأ وما شئت ان لم تشأ لم يكن بل لا تحصل ولا توجد الا بإرادة القديمة وماتشاءون الا أن يشاء الله وأين العلم الذاتي المحيط الذي لا خفاء معه بوجه من الوجوه من علم عارض مكتسب تصحبه جهالات وقل لمن يدعى في العلم معرفة علمت شيئا وغابت عنك أشياء وما أحسن قول الحكم إلهي أنا الجهول في علمي فكيف لا أكون جهولا في جهلي وانظر قول الخضر لموسى عليهما السلام ما علمي وعلمك وعلم سائر الخلق في علم الله الا كما نقص هذا العصفور من البحر وأين السمع الذي ليس بآلة من أصمخة

تقتضي الحدوث كالهَيْئَةِ والمقدار والاجتماع والافتراق فان سماه احد جسما وقال لا كالأجسام فانما خطؤه في اطلاق الاسم بالاجماع فمن أطلقه فهو عاص وكفره بعضهم وهو أظهر فان أطلقه بعد علمه بما فيه من النقص استخفاف ولما ثبت انتفاء الجسمية ثبت انتفاء لوازمها فليس سبحانه بذى لون ولا رائحة ولا شكل ولا صورة ولا مثال ولا حال في شيء الاصل السادس أنه ليس عرضا لأن العرض يحتاج إلى الجسم فيستحيل وجوده قبله ولأنه تعالى موصوف بالحياة والعلم وغيرهما وليس العرض كذلك الاصل السابع أنه ليس محتصا بجهة لأن الجهات الست حادثة باحداث الانسان ونحوه اهبخ وزيادة من الكمال . قوله (وهو في القلوب وحشة الخ) يعني إذا كان القلب خاليا عن ملاحظته تعالى وأما إذا كان ميبا فيها فليس كذلك كالنظر في المخلوقات الدالة على قدرته تعالى وحكمته وسيقول ظم في نعت شيخ الترية يذكره الله إذا رآه وأخرج الحاكم عن ابن عباس قيل يا رسول الله من أولياء الله قال

وآذان ويتعلق بكل موجود ذوات وصفات قديم وحادث مما تحت الثرى والماء والريح والهواء الى مافوق سدرة المنتهى والكرسى والعرش من سمع بآلة لا يتعلق الا بالاصوات بشرط القرب والجهر أو أعلى السر وأين البصر الذى ليس بآلة من حدة وأجفان ويتعلق بكل موجود بلا شرط حتى النملة السوداء فى الليلة الظلماء على الصخرة الصماء من بصر بآلة لا يتعلق الا بالاجرام وألوانها وأكوانها يشروط كعدم الحائل والبعد وأين الحياة النائية التى تنزهت أن يعرض لها شبه الموت من السنة والنوم من حياة معارة يطرأ عليها الموت وشبهه الله يتوفى الأنفس حين موتها الآية وأين الكلام الأزلى المتعلق أزلا وأبدا بجميع الواجبات والجنائزات والمستحيلات الذى لا تنفاد له قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي الآية ولو أن ما فى الأرض من شجرة أقلام الآية الذى ليس بحرف ولا صوت من كلام مؤلف له بداية ونهاية لا يجتمع منه فى آن واحد كلمتان بل ولا حرفان فالخرس لازم له كما سيين فى محله إن شاء الله وإنما لم أذكر فى هذا التفصيل المخالفة للحوادث لأن هذا تفصيل لها ولا للوحدانية لأنها فى التعقل نتيجة المخالفة التى هذا تفصيلها وأما الأفعال فأين الاختراع والخلق والايجاد عن عدم محض بمحض الاختيار لحكم بالغة من أفعال مكتسبة لا مخترعة أى مقارنة للقدرة الحادثة بلا تأثير لها فيها أصلا مجبور عليها فى الحقيقة وإن كانت فى قالب الاختيار فقد بان لك من تفصيل هذه الجملة أن لا مناسبة أصلا بين الخالق والمخلوق فى ذات ولا فى صفة ولا فى فعل ولذلك عزم الننى فى جميع وجوه المثلية عن جميع الأشياء فى قوله ليس كمثله شيء وهو السميع البصير فأول الآية

الذين إذا رأوا ذكر الله تعالى . قوله ((وأعلى السر الخ)) هذا لا يمكن سماعه لأنه حركة اللسان فقط فمقتضى ذلك أن يقول أو أدنى السر لكن بعض الفقهاء قد يطلق أعلى السر على الكلام السر الذى معه علو صوت بحيث يسمع المتكلم معه نفسه ومن يليه ولذا قالوا فى سنن الصلاة أقل السر فى القراءة أن يحرك لسانه وأكثره أن يسمع نفسه وبحث معهم بما مر لكن قد علمت مرادهم وإذا فهمت المعانى فلا مناقشة فى الالفاظ وأجاب الشيخ الأمير بجواب آخر قريب مما مر انظر ط فى سنن الصلاة . قوله ((وهو السميع البصير الخ)) فى تقديم السمع على البصر إشارة إلى أفضليته عليه وسأل صاحب الابريز شيخه عن ذلك وعدد له فوائد كثيرة فى البصر فقال له فى السمع فائدة واحدة تقوم مقام ذلك وهى أن الرسول ومرسله تعالى وسائر الأمور الغيبية التى يجب الايمان بها إنما يدرك بالسمع ويلزم من ذلك أن جميع الشرائع متوقفة

تنزيه يرد على المجسمة وأضرابهم وآخرها إثبات يرد على المعطلة النافين جميع الصفات وقدم
النفي على الإثبات وإن كان الالتيق في كثير من المواطن العكس تحرز من إيهام التشبيه
إذ لو بدى بذكر السمع والبصر تبادر إلى فهم ما يالفون في السمع أنه باذن ومخصوص
بالأصوات على وجه خاص وفي البصر أنه بمقدرة وخاص بالأجرام وألوانها وأكوانها على
وجه مخصوص فبدى بالتنزيه لئلا يذهب الوهم إلى التشبيه فهو احتراز مقدم والآية تفيد نفي

عليه فلو فرضنا بني آدم لا يسمع لهم وجاءهم الرسول وقال أنا رسول الله اليكم فهذا الصوت لا يرى
والفرض أنه لا يسمع لهم فيبقى الرسول عاطلاً فإذا قال لهم آية صدقي كذا لم يسمعه وكذا إذا
أخبرهم بالأحكام فلو لم يكن يسمع ما عرف رسولاً ولا مرسل ولا وقع الإيمان بغيب ولا شهادة
ولا صح اتباع شريعة ويلزم أن لا يكون ثواب ولا عقاب فترفع الجنة والنار لأنه لا ثواب ولا عقاب
حتى يعث الرسول لقوله تعالى ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ والبعث لا يصح مع انتفاء
السمع اهـ وبخ وهذا يفيد أن الآية عامة في عذاب الدنيا والآخرة وقدم الكلام عليها قوله ﴿تنزيه الخ﴾
أي دال على تنزيه المولى تعالى عن مماثلة الحوادث وقوله على المجسمة أي القائلين أنه تعالى جسم
وقوله وأضرابهم أي أمثالهم وهم الجهوية أي القائلين بالجهة وفي كفرهم قولان والمعتمد عدم
كفرهم وتقدم كلام ابن الهمام ويأتي لش حديث السوداء. قوله ﴿يرد على المعطلة الخ﴾ هذا أن
جعلت الآية من باب قصر الموصوف على الصفة قصر قلب والمعنى أنه تعالى يتصف بالسمع والبصر
لا يتعداهما إلى الاتصاف باضدادهما وأما أن جعلت من باب قصر الصفة على الموصوف ففيها رد على
عبدة الأوثان والمعنى أن السمع والبصر مقصوران عليه تعالى لا يتعديان إلى الأوثان فإن قلت عبدة
الأوثان لم يدعوا لها السمع والبصر فالجواب أن زعمهم الوهيتها يؤذن بأدعائهم الكمال لها ومنه السمع
والبصر فقد أثبتوها بطريق اللزوم ثم أن المعطلة صنفان صنف عطلت البارئ عن الصفات أي
نفتا عنه وهو المراد هنا ووجه الرد عليهم أن نفهم لجميع الصفات سالبة كلية لأنه في قوة لا شيء
من الصفات بثابت لله تعالى وقوله تعالى وهو السميع البصير في قوة موجبة جزئية وهي
تناقض السالبة الكلية والصنف الثاني منهم عطلت المصنوعات عن الصانع وقالوا لإصانع وإنما
هي أرحام تدفع وأرض تبلع وما يهلكهم إلا الدهر ولذا يقال لهم دهرية. قوله وإن كان
الالتيق في كثير كذا قال سى قال د قضيته أن كثيراً من المواطن مضبوطاً كالقليل وإن الأولى
في ذلك الكثير تقديم الإثبات وهو غير ظاهر لأنه لم يضبط ذلك الكثير حتى يقال الأولى

المثل بطريق الكناية التي هي أبلغ من التصريح وقررت الكناية بأحد طريقين الأول أن مثل الشيء الذي على أخص أوصافه إذا ثبت له أي لذلك المثل شيء أو اتقى عنه لزم أن يثبت أيضاً لذلك الشيء أو يتقى لأن الفرض أن كلا منهما على أخص أوصاف الآخر بحيث لا يفترقان في ذاتي ولا عرضي أصلاً فلم يثبت لأحدهما ما ثبت للآخر أو يتقى عنه ما اتقى عن الآخر لا تنفت المماثلة الاختصية المفروضة هذا خلف فإذا قيل للمخاطب مثلك لا ييخل وأريد المثل على أخص

فيه العكس فالأولى أن يقول وان كان الأولى في الآية العكس لوقوعه في أكثر المواضع ويمكن الجواب بجعل في سببية داخلية على محذوف أي وان كان الأولى العكس بسبب وقوعه في كثير من المواضع اه قوله فبدأ بالتزويه أي ليقع دفع الإيهام المذكور من أول وهلة لأن التأخير وان كان يزيله أيضاً لا يمنع حصوله أولاً . قوله احترام من مقدم أي كقول الشاعر :

ألا يا أسلى ياداري على البلا ولا زال منها بجرعائك القطر

قوله (وقررت الكناية بوجهين الخ) ذكرهما السعد في المطول عند قول تلخيص وقد يطلق المجاز على كلمة تغير حكم أعرابها الخ إلا أنه صدر بالوجه الثاني عن (ش) واقتصر عليه في المختصر ولعل (ش) صدر بالوجه الأخير لقربه في الفهم . قوله الأول هذا نقله في المطول عن الكشف وهو أنهم قالوا مثلك لا ييخل فتنى البخل من مثل المخاطب والغرض نفيه عن ذاته فسلخوا طريق الكناية قصداً للمبالغة لأنهم إذا نفوه عن مماثله من هو على أخص أوصافه فقد نفوه عنه فتنى البخل عن مثله ملزوم ونفيه عنه لازم واللفظ موضوع للأول والمراد به الثاني فلا فرق بين قولك ليس كالله شيء وقولك ليس كشله شيء إلا ما تعطيه الكناية من المبالغة لأنها كدعوى الشيء ببيته اه بتصرف . قوله (بحيث لا يفترقان الخ) تفسير لما قبله لأن المثل هو المشارك للشيء في جميع الوجوه والشيء هو المشارك في أكثرها والتظير المشارك في بعضها وهذا اصطلاح وأما في اللغة فلا فرق بينهما قاله السيوطي . قوله (فاذا قيل للمخاطب الخ) اعلم أن لفظ مثلك يستعمل بوجهين الأول أن يراد به شخص معين اشتهر بمماثلة المخاطب فيقال مثلك لا ييخل بمعنى فلان لا ييخل فليس (ح) كناية ولا تعريضا بذلك الشخص لأن الكلام موجه نحوه بطريق الاستقامة نعم قد يقصد به وصف المخاطب بالبخل بطريق التعريض الثاني أن يراد به مماثلة مطلقاً وتجعل نسبة المحكوم به كناية عن نسبته إلى من أضيف إليه وهو الكثير و (ح) يكون الكلام مستعملاً على سبيل الكناية فجعل مثلك

أوصافه لزوم من ذلك أنه أيضاً لا يخل وهذا اللازم هو المقصود ولذلك قال
 مثلك يثنى المزن عن صوبه ويسترد الجفن عن غربه
 ولم أقل مثلك أعنى به غيرك يافردا بلامشبه
 وعلى هذا فإذا اتقى الشبه بشيء من الأشياء عن مثله الذى يفرض على أخص أوصافه فرض محال
 فقد اتقى الشبه عنه وهو المقصود والثانى أنه قد علم أن المماثلة بين الشيتين نسبة بينهما لا يختص
 بها أحدهما عن صاحبه فكلما كان الشيء مماثلاً لآخر كان الآخر مثلاً له فإذا قيل فى شيء ثابت
 الوجود مثل هذا لا مثل له لزوم انتفاء ذلك المثل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم اذ لو ثبت
 مثل ذلك الشيء الثابت وجوده لم يثبت ذلك المثل الاوله مثل وهو ذلك الثابت الوجود فثبت

لا يخل كناية مبنى على الاستعمال الثانى . قوله (وهذا اللازم) هو المقصود أى فهو من التعبير
 بالملزوم وإرادة اللازم كقول الشاعر مثلك يثنى الخ حيث عبر بالمثل وأراد المخاطب بدليل البيت
 بعده فالشاهد فى البيت الاول واما الثانى فهو توضيح له ورفعاً لما يتوهم من ظاهر اللفظ ان المراد
 المثل نفسه وقوله يثنى من اثناء اذا كفه وصرفه عن حاجته والمزن بالضم السحاب
 او أبيضه او ذو الماء كما فى (ق) والصوب نزول المطر ويطلق على المطر نفسه تسميته بالمصدر
 والجفن غطاء العين والغرف بالفتح أخذ الماء باليد قال فى المختار غرق الماء يده
 من باب ضرب والغرفة المرة الواحدة وبالضم اسم للمفعول منه والغرفة بالكسر ما يغرف به
 والغرفة العلبة اه وقال الشيخ حسن قويدر :

لمرة الغرق يقال غرفة هيئته والفعل كل غرفة

والشيء مغروقاً يسمى غرفة واسم الى عليه كالتقصر

واراد به الشاعر اخذ العينين شيئاً من النوم ورايت عند بعضهم عن عذبه بالعين المهمة
 والذال المعجمة والباء الموحدة أى عما يستعذبه من النوم لشغل قلبه بمحاسن هذا المندوح .
 قوله (والثانى انه قد علم الخ) تقدم ان هذا هو الذى اقتصر عليه السعد فى المختصر واصله لشيخه الرضى
 فى شرح الكافية وحاصله مع ايضاح انه اذا فرض لزيد الموجود داخل لازم ان يكون زيدا خا لذلك الاخ
 المفروض قلباً استلزم وجود الاخ وجود الاخ لذلك الاخ وهو زيد لم يصح نفي الاخ عن
 ذلك الاخ المفروض والا لازم وجود الملزوم وهو الاخ المفروض بدون لازمه وهو ثبوت
 الاخ له فهو نفي للملزوم . وهو اخو زيد بنى لازمه وهو اخو اخيه لان نفي الملزوم لازم لنفي

مثل المثل لازم لثبوت المثل فلما نفى اللازم الذي هو مثل المثل لازم نفي الملزوم الذي هو المثل وهو المطلوب وهذا كما يقال ليس لأخي زيد أخ كناية عن نفي الأخ لزيد لأنه إذا ثبت الأخ لزيد لا يثبت الاوله أي لهذا الأخ أخ وهو زيد فلما نفى الأخ عنه لم يمتنع أن يكون له أخ غيره غير عفى ودعوى أن الكاف زائدة ضعيفة وكذا تفسير لمن لم ينفى الأول حق ذوقه فقال إن اللزوم فيه غير عفى ودعوى أن الكاف زائدة ضعيفة وكذا تفسير

اللازم فقد أريد باللفظ لازم معناه فصدق عليه حد الكناية اهـ (د) على السعد والفرق بين الوجهين أن هذا الثاني مبناه اثبات اللزوم بين وجود المثل ووجود مثل المثل ليكون نفي اللازم كناية عن نفي الملزوم من غير احتياج إلى ملاحظة أن حكم الأمثال واحد يجري في النفي دون الإثبات فإن نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم ولا يلزم من إثبات اللازم إثبات الملزوم الخاص بخلاف الوجه الأول فإن مبناه أن حكم المتماثلين واحد والا لم يكونا متماثلين ولا يحتاج إلى إثبات اللزوم بين وجود المثل ووجود مثل المثل ويجرى في النفي والإثبات كما في إفعتامك وبلغت أترابك يريدون إيقاع المحدث عنه وبلوغه وبهذا تعلم أن ما ادعاه السيد من اتحاد الوجهين غير صحيح كما قاله عبد الحكيم . قوله ﴿خلافاً لمن الخ﴾ قد جعله السيد من قبيل المذهب الكلامي معترضاً على السعد فقال الصواب أنه ليس من قبيل الكناية بل هو من المذهب الكلامي وهو أن يورد المتكلم حجة لما يدعيه على طريقة أهل الكلام كقوله تعالى فلما أفل قال لا أحب الآفلين أي القمر أفل وربى ليس بأفل فالقمر ليس بربى قال ويدل عليه تقرير السعد ثم قال ولو جعل هذا الوجه أيضاً كناية لم يكن في الحقيقة وجهاً آخر لأنه لا اختلاف بينهما إلا في العبارة اهـ يخبره عبد الحكيم فقال ما ذكره ليس بصواب أما أولاً فإن المذهب الكلامي هو إيراد الحجة وليس في الآية إشعار بها وأما ثانياً فلأنه (ح) تكون الحجة قياساً استثنائياً استثنى فيه نقيض التالي هكذا لو كان له مثل لكان هو مثل مثله لكنه ليس مثلاً مثله فلا بد من بطلان الثاني حتى تتم الحجة إذ ليس بيننا في نفسه بل وجود المثل ووجود مثل المثل في مرتبة واحدة في العلم والجهل لا يجوز جعل أحدهما دليلاً على الآخر اهـ يخبره السيد ولو جعل الخ تقدم تقرير الفرق بينهما وزاد الفري وجهاً آخر في تقرير الكناية في الآية وهو أن يراد نفي مثل المثل القاصر على المثل في المماثلة على ما يقتضيه قانون التشبيه فضلاً على المثل يعني أن نفي مثل المثل للشيء أقل في مماثلة ذلك الشيء من مثله كما هو مقتضى التشبيه فإذا اتفق الأدون في المماثلة لزم نفي الإكمال فيها اهـ . قوله ﴿ودعوى أن الكاف الخ﴾ هو قول أكثر النحاة وهو أسهل وأوضح

مثل بذات أوصفة والآية من باب اتصال انتهاء مؤيس بابتداء مطمع لأن المشر كين اذا سمعوا دخول الكاف على مثله طمعوا في تأييد زعمهم الشريك فاذا سمعوا تسلط النقي على أنكر النكرات وهو شيء انقلبوا صفر الا كف خائبين لعلمهم أن ذلك يوجب انتفاء المثل على أبلغ وجه ومن هنا تظهر نكتة تأخير اسم ليس وفي قوله وهو السميع البصير تعريض بهم في عبادتهم ما لا يسمع ولا يبصر ودلالة على حمقهم وسفهم في ذلك وفي الآية دلالة على عجز العقول عن ادراكه لأن

للبتدى وانما زيد لتأكيد نفي المثل لأن زيادة الحرف بمنزلة تكرار الجملة كما قاله ابن جني وباعادة الجملة يحصل التأكيد وفي الآلفية شبه بكاف الى قوله وزائد لتوكيد ورد وقال الرضى في شرح الحاجيه ويحكم بزيادتها عند دخولها على مثل نحو ليس كمثله شيء أو دخول مثل عليها كقوله فاصبحوا مثل كعصف ما كول اذ لا بد من الحكم بزيادة أحدهما وزيادة ما هو حرف واحد أولى ولا سيما اذا كان من قسم الحروف في الأغلب اه بخ . قوله (ضعيفة) أى عند علماء المعاني والبيان وان كانت قوية عند النحاة ووجه ضعفها أنها لا أبلغية فيها بخلاف الكناية فهي كدعوى الشيء بيينة فكانه ادعى نفي المثل بدليل صحة نفي مثل المثل ورد ابن المنير دعوى الزيادة قال وذلك أن الذى يليق هنا تأكيد نفي المائلة والكاف على هذا الوجهاتما تؤكد المائلة وفرق بين تأكيد المائلة المنفية وتأكيد نفي المائلة فان نفي المائلة المهمة عن التأكيد ابلغ وأكثر من نفي المائلة المؤكدة اذ يلزم من نفي المائلة الغير المؤكدة نفي كل مماثلة ولا يلزم من نفي مماثلة مؤكدة نفي مماثلة دونها وحيث وردت الكاف مؤكدة وردت في الإثبات فأكدته وليست الآية كالبيت المذكور اه وأجيب عما قاله ابن المنير بأن الكاف تفيد تأكيد التشبيه ان سلبا فسلب وان اثباتا فاثبات . قوله (وكذا تفسير المثل بذات الخ) أى ليس كذاته تعالى شيء اذ لا مماثلة بينه تعالى وبين الحوادث في الذات كما مر تقريره فكل من الكاف ومثل أصليتان وقد قيل بهذا في قولهم مثلك لا يخل وقول الشاعر مثلك يثنى المزن الخ قال أبو البقاء في كلياته وقد يطلق المثل ويراد به الذات كقولهم مثلك لا يفعل كذا أى أنت لا تفعله وعليه ليس كمثله شيء . قوله (أوصفة) أى وذلك لأن المثل بكسر فسكون قد يأتي بمعنى المثل بفتحين وهو الصفة كقوله تعالى مثل الجنة التي وعد المتقون أى صفتها . وقوله تعالى (ذلك مثلهم في التوراة) أى صفتهم والمعنى (ح) ليس كصفته شيء من الصفات التي لغيره كما تقدم تقريره ووجه ضعف هذين الجوابين أن المقصود من الآية نفي المائلة بوجه من الوجوه لا في الذات ولا في الصفات ولا في الأفعال لا في

كل ماتدركه وتصل اليه فهو شيء فيها وليس كمثل شيء ولذلك يقولون كل ما يخطر ببالك فאלله

خصوص الذات فقط كما يفيد الوجه الأول ولا في خصوص الصفات فقط كما يفيد الوجه الثاني فهذه
أوجه أربعة ذكرها (ش) في الآية والمعتد عنده هو الوجه الأول وهو الكناية وقررت
بتقريرات ثلاث كما مر وقيل الزائد هو مثل وإنما زيد ليفصل الكاف من الضمير لكن القول
بزيادة الحرف أولى كما مر عن الرضى بل أنكر في المعنى القول بزيادة الاسم وقيل الكاف اسم
مؤكد بمثل كما عكس ذلك في قول رؤبة بن العجاج

ومسهم مامس أصحاب القيل ولعبت بهم طيرا أبابيل

ترميمهم بحجارة من سجيل فصيروا مثل كعصف ما كول

فهذه أقوال ستة وعليها اقتصر (د) في حواشيه على المعنى ويؤخذ من حاشيته على (سى) قول
سابع وهو ان مثل بمعنى الذات والصفة معا فيكون من استعمال المشترك في معنيه ان قلنا ان
المثل حقيقة فيهما أو من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه ان قلنا انه حقيقة في أحدهما مجاز
في الآخر والمراد بالصفة ما يشمل صفات الذات وغيرها كصفة الفعل اه كلامه لكن فيه
ارتكاب أمر في الآية مختلف فيه وهو استعمال المشترك في معنيه أو اللفظ في حقيقته ومجازه
ويؤخذ من كلام بهاء الدين السبكي في عروس الأفراح قول ثامن وهو ان الكاف للتشبيه وكذا
مثل فاذا أردت المبالغة في التشبيه جمعت بينهما فقلت زيد كمثل عمرو ومنه قول أوس بن حجر
وقتل كمثل جذوع النخل . وقول الآخر : ما ان كمثلهم في الناس من أحد . وإذا كانت الكاف
مؤكدة للتشبيه في الاثبات انسحب عليها هذا الحكم في النفي وقصد بها تأكيد نفي الشبه لانفي
الشبه المؤكداه ونقله عن والده تقي الدين وإنما احتيج لهذه الاجوبة لما في الجمع بين الكاف
ومثل من الاشكال وهو انه يوم بظاهره ان المنفي مثل المثل لان النفي انما يتسلط على الخبر
والكاف بمعنى مثل وهي خبر ليس وقد دخلت على مثل فيكون المنفي مثل مثله وهو باطل من
وجهين الأول ان المقصود نفي مثله نفسه لانفي مثل مثله الثاني ان نفي مثل المثل يقتضي اثبات
المثل وهو محال . وقال السعد في حواشي العنقد وقد يجاب بمنع اثبات مثله تعالى لانه من قبيل
الظاهر ونقيضه وهو نفي مثله قطعي اه يعني ان الظاهر هنا على فرض عدم الزيادة معارض
بالادلة القطعية الدالة على عدم المثل فلا يصح الاخذ به وكم ظاهر عارضه قطعي فأول ويؤخذ
منه جواب تاسع لكن يرجع لعدم زيادة كل من اللفظين . قوله (فهو شيء الخ) أي بمخلوق

تعالى بخلاف ذلك وقال بعضهم

كل ما ترتقى إليه يوم من جلال ورفعة وسناء
فالذي أبدع البرية أعلا منه سبحانه مبدع الأشياء

فإن قيل كيف الجمع بين هذه الآية النافية للمثالة بينه وبين كل شيء وبين بعض الآيات والأحاديث
المثبتة لما يحصل به الشبه من الأعضاء والجهة نحو ويقي وجه ربك كل شيء هالك إلا وجهه
ولتصنع على عيني فأنك بأعيننا والسماء بئتناها بأيد بل يدها مبسوطتان والسموات مطويات
يمينه وفي الحديث أن قلوب بني آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه
كيف شاء أن الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء
الليل حتى تطلع الشمس من مغربها رواها مسلم وفي التنزيل الرحمن على العرش استوى

قال سيدي عبد العزيز الدباغ رضي الله عنه لأن الفكر لا يصور إلا ما هو مخلوق فكل ما في الفكر
فهو مثل والله تعالى لا مثل له فقال له صاحب الأبريز الفكر يصور انسانا مقلوبا يمشي على رأسه
فقال له الشيخ والله لقد رأيته كذلك ويده مائتة بها فرجة لا يزيلها إلا عند قضاء الحاجة قال
وجلست يوما مع سيدي محمد البصراوي فقال هلم نصور في فكرنا أغرب صورة ثم ننظر في
مخلوقات الله تعالى هل موجودة أولا فنصورنا مخلوقا يمشي على أربع وهو على صورة جمل وظهره
كله أفواه كأنفاه عكروشة وعلى ظهره صومعة مخالفة للونه وفي رأسها شرافات يول ويتغوط
من واحدة منها ويشرب من واحدة وبين الشرافات صورة انسان فإفرغنا من تصويره حتى رأيناه
وله عدد كثير والذكر ينزو على الآتي فتحمل منه وفي عام آخر يرجع الذكر آتيا والآتي ذكر
اه : قوله (وبين بعض الآيات والأحاديث الخ) ذكر (ش) منها عشر آيات وحديثين ويدخل
ما بقي في قوله نحو والحاصل أن كل نص أوهم التشبيه يجرى فيه ما يأتي قال في الجوهرة :

وكل نص أوهم التشبيه أوله أوفوض ورم تنزيها

ثم إن هذه الآيات والأحاديث ونحوها مما استدل به القائلون بالجسمية والجهة
والحيز ونحو ذلك قال السعد في شرح المقاصد والجواب أنها ظنية سمعية في
معارضة قطعيات عقلية فيقطع بأنها ليست على ظاهرها ويفوض العلم بمعانيها
إلى الله تعالى مع اعتقاد حقيقة تجريها على الاسم الموافق للوقف على الله في قوله تعالى
(وما يعلم تأويله إلا الله) أو تأويل تأويلات مناسبة موافقة لما عليه الأدلة العقلية على

وهو معكم أأنتم من في السماء قلت أجمعوا على تنزيهه تعالى عن الظاهر المفضى الى التشبيه

ما ذكر في كتب التفسير وشروح الحديث ساوكم للطريق الأحكم الموافق للعطف في الا الله (والراسخون في العلم) اه . قوله (أجمعوا على التنزيه الخ) هذا مراد من قال أن السلف والخلف أجمعوا على التأويل كما يأتي عن ابن مبارك وكذا أجمعوا على الايمان بما ثبت من ذلك وأنه من عند الله تعالى واختلفوا في تعيين محمل له معنى صحيح وعدم تعيينه فذهب السلف الى التفويض في المعنى الذي أراده الله تعالى بعد الايمان به والتنزيه عن الظاهر المستحيل قال ابن حجر في فتح الباري وهو قول مالك والثوري وابن عينة والاوزاعي وأبي حنيفة والشافعي وابن حنبل وهو قول أهل القرون الثلاثة حتى قال محمد بن الحسن اتفق الفقهاء من المشرق الى المغرب على الايمان بالقرآن والاحاديث الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم في صفة الرب من غير تشبيه ولا تفسير اه وقال امام الحرمين في النظامية اختلف مسالك العلماء في هذه الظواهر فرأى بعضهم تأويلها وذهب السلف الى عدم التأويل والتفويض الى الله تعالى والذي نرتضيه رأيا وتدين الله به عقيدة اتباع السلف للدليل القاطع على أن اجماع الأمة حجة فلو كان تأويل هذه الظواهر حتما لكان اهتمامهم به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة واذا انصرم عصر الصحابة والتابعين على الاضراب عن التأويل كان هو الوجه اه وقال ابن جزى في القوانين ورد في القرآن والحديث ألفاظ توهم التشبيه يفترق الناس فيها ثلاث فرق الفرقة الاولى السلف الصالح من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين آمنوا بها ولم يبحثوا عن معناها ولا تأويلها بل أنكروا من تكلم فيها والراسخون في العلم الآية وهذه طريقة التسليم التي تعود الى السلامة وبها أخذ مالك والشافعي وأكثر المحدثين ثم ذكر الفرقة الثانية والثالثة وقال الخازن في تفسير قوله تعالى (هل ينظرون الا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام) مانعه اعلم أن هذه الآية من آيات الصفات والعلماء في ذلك مذهبان الاول مذهب السلف الايمان والتسليم وأنه يجب علينا الايمان بظواهرها وتوهم بها كما جاءت ونكل عنها الى الله تعالى ورسوله مع اعتقاد أن الله تعالى منزّه عن سمات الحدوث قال ابن عينة كل ما وصف الله به نفسه في كتابه فتفسيره قرأته والسكوت عنه ليس لأجد أن يفسره الا الله تعالى ورسوله وذكر عن جماعة من السلف كالزهري ومالك أنهم قالوا في هذه الآية ونحوها اقرأوها كما جاءت بلا كيف ولا تشبيه ولا تأويل وأنشد بعضهم عقيدتنا أن ليس مثل صفاته ولا ذاته شيء عقيدة صائب

ثم ما كان له محل واحد مجازي تعين المصير اليه كقوله وهو معكم أي بعلمه وسمعه وبصره واحاطة

نسلم آيات الصفات بأسرها واخبارها للظاهر المتقارب

وتؤيس عنها فهم كنه عقولنا وتأويلنا فعل اللبيب المغالب

ونترك للتسليم سفنا فانها لتسليم دين المرء خير المراكب

ثم ذكر المذهب الثاني وهو التأويل ونسبه لجمهور المتكلمين ويأتي عند (ش) قول ثالث
للاشعري والى التفويض ذهب الصوفية أيضاً قال في الفتوحات اعلم أن من الأدب عدم تأويل
آيات الصفات ووجوب الايمان بها بلا كيف فانا لا ندرى اذا أولنا هل ذلك التأويل مراد
الله تعالى بما قاله أم لا وقال سيدي على الخواص اياك أن تقول أخبار الصفات فان ذلك
دسيسة من الشيطان ليفوت المؤمن الايمان بعين ما أنزل الله تعالى لأن المتوول إنما آمن حقيقة
بما أوله نقله الشعراني في البواقيت وفي ازالة اللبس سئل بعض الصوفية عن الغيرة كيف صح
وصف الله تعالى بها في الحديث مع كونه تعالى هو الخالق لكل شيء فان الغيرة فيها ضرب من القهر
لمن غار فقال حكم صفة الغيرة في حقه تعالى حكم سائر صفاته فمن أجراها على ظاهرها وحملها على المعنى
الموجود في الخلق رآها نقصا فاحتاج الى التأويل وهو ليس من كمال الايمان لان الله تعالى
كلفه بالايمان بعين ما أنزل سواء فهمه بعقله أم لا فاذا أوله فما آمن الا بما أوله وانما
احتاج الناس للتأويل لذهولهم عن اعتقاد ان حقيقة تعالى مخالفة لسائر الحقائق واذا كان
كذلك فلا يصح في آيات الصفات تشبيه اذ التشبيه لا يكون الا مع موافقة الحقيقة وذلك
محال اه الخ ونحوه في الابريز فانظره وانظر ازالة اللبس والبواقيت ان أردت زيادة على هذا
وذهب الخلف الى التأويل وعليه الجمهور من المتكلمين وهو الواجب في حق العوام لثلا تسبق
عقولهم الى المحال قال الشعراني اذا خفنا على انسان وقوعه في محذور تعين التأويل كما فتح لنا
الحق تعالى باب التأويل بقوله في حديث مسلم وغيره مرضت فلم تعدني فان العبد لما توقف
في ذلك وقال يارب كيف أعودك وانت رب العالمين قال أما علمت ان عبدى فلان مرض فلم
تعهده أما انك لوعدته لوجدتني عنده الحديث ونحوه في الابريز عن الشيخ . قوله (ثم ما كان
له حمل الخ) ظاهره ان هذا القيد يجرى في مذهب السلف كالصحابة والتابعين وليس كذلك
لما تقدم من نصوص أهل الظاهر والباطن على ان التفويض النى هو مذهب السلف جار
في جميع المشابه الا ما جاء تفسيره عن الشارع كالحديث المتقدم وذلك قليل ولذا قال في جمع

الجوامع وما صح في الكتاب والسنة من الصفات نعتقد ظاهر المعنى وتنزه عند سماع المشكل ثم اختلف أئمتنا أنقول أو نفوض منزهين مع اتفاقهم على أن جهلنا بتفصيله لا يقدم اه وتقدم قول اللقاني وكل نص أوهم التشبيه الخ وقال الشيخ زين الدين الحنفي في حاشيته على المسامرة روى ابن حاتم بسنده الى يونس بن عبد الأعلى قال سمعت الشافعي يقول ثبتت هذه الصفات التي جاء بها القرآن ووردت بها السنة وتنفي التشبيه عنه تعالى كما نقاه عن نفسه بقوله ليس كمثله شيء الآية وقال سلفنا في جملة المتشابهة يؤمن به ونفوض تأويله الى الله تعالى مع تنزيهه عما يوجب التشبيه والحدوث اه وقال في ازالة اللبس الآيات التي فيها ذكر المعية من المتشابهة وقد اختلف فيه العلماء فذهب السلف الى التفويض بعد التنزيه عن الظاهر المستحيل ثم ذكر كلام ابن حجر وامام الحرمين المتقدم فهذا التقييد انما هو على طريقة الخلف من المتكلمين لأن أصل هذا الكلام للفهرى وتبعه (سي) في الكبرى والمقرى في اضاءة الدجنة و (م) في (ك) و (ش) ونصه كل ما ورد في الكتاب والسنة مما يوجب التشبيه فيمتنع أن يرد منه خبر متواتر لا يقبل التأويل لأن الشرع انما ثبت بالعقل وهو شاهده فلو جاء بما يكذبه لم يثبت شرع ولا عقل فان ورد بخبر الآحاد وكان لا يقبل التأويل أو التأويل البعيد قطعنا بكذب راويه أو غلظه وان قبل التأويل الصحيح فنقطع ان المحمل الباطل غير مراد ثم ننظر الى اللفظ فان بقي احتمال واحد تعين أن يكون هو المراد وان بقي أكثر فان دل قاطع شرعي على أحدهما عيناه وان لم يدل فهل يتعين بمسالك الظنون اختلف فيه فذهب السلف الى أنه لا يجوز التعيين خشية الاتحاد في الأسماء والصفات قالوا ويتعين أن يعتقدان لها محملا صحيحا يعلمه الله تعالى وجوز المتأخرون ذلك لدفع الخطب عن العقائد والاول أحوط اه نقله أحولو عند قول السبكي الخبر اما مقطوع بكذبه الخ وقد تفتن محشى (م) لهذا فعمم أولا في محل الخلاف ولم يتبع (ش) في التقييد مع أنه يتبعه كثيرا ثم قال بعد ذلك وقد بعضهم محل الخلاف كما في (ك) عند قول ظم وقول لا إله الا الله بمالم يتعين له محمل واحد والا تعين صرفه اليه اه الخ نعم يتعين التأويل اذا نص عليه الشارع كما مر في حديث مسلم ولو مثل به (ش) لما له محمل واحد يتعين المضير اليه لكان صوابا ولكنه مثل بقوله تعالى وهو معكم الآية تبعا لابن عطية حيث قال معنا بقدرته وعلمه واحاطته وهذه الآية أجمعت الأمة على هذا التأويل وانها مخرجة عن معنى لفظها ودخل في

الإجماع من يقول إن التشابه كله ينبغي أن يؤمن به ولا يفسر اه وتبعه الفخر في تفسيره .
فقال لا بد من التأويل قال في إزالة اللبس وفيه نظر فإن التأويل بمعنى صرف اللفظ عن المعنى .
الموهم متفق عليه بين السلف والخلف وإنما الخلاف بينهم في التأويل بمعنى تعيين المراد فالسلف
فروضوا وأحالوا على علم الله تعالى والخلف عينوه فالآية فيها تأويلان الأول أنه ليس بالمكان
والحيز والجهة وهذا يجمع عليه والثاني أن معناها بالعلم دون الذات وهذا محل الخلاف فالاستدلال
على تصحيح الثاني بالموافقة على الأول غير صحيح لأن الأول دل عليه العقل لاستحالة المعنى
الموهم بخلاف الثاني فإنه لا دليل عليه إذ لا دليل على التعيين وبه يجاب عن الإجماع الذي ادعاه
ابن عطية وغيره فإنهم نصبوه في غير محله وجعلوا الاتفاق في موضع الخلاف والله أعلم به وبه
تعلم ما في نسبة هذا التفسير لابن المبارك لأنه لم يرتضه وإنما قال أن تأويل الآية بمعنى
العلم دون الذات قول مشهور بل حكى بعضهم الإجماع عليه وقصد بذلك الرد على من
نسب ذلك للمعتزلة والنجارية فرد عليه بأن ذلك من أقوال أهل السنة وإن كان ليس بمرضى
عنده وقال البيجوري على الجوهرية فظهر بما قرناه اتفاق السلف والخلف على التأويل الإجمالي
لأنهم يصرفون النص الموهم عن ظاهره المحال لكنهم اختلفوا بعد ذلك في تعيين المراد وعدم
تعيينه ثم أن من جعل لهذه الآية محلا واحدا وجعل الرازي لها محلين فقال هذه المعية أما بالعلم
أو بالحفظ والحراسة لكن (ش) جمع بينهما وزاد السمع والبصر مع أنه لا مفهوم لهذه الصفات
وإنما خصوها بالذكر لمناسبة المقام ولذا لما سئل الجنيد عن المعية قال مع الأنبياء بالنصر والكلام
قال تعالى انني معكم أسمع وأرى ومع العامة بالعلم والاحاطة قال تعالى ما يكون من نجوى الى قوله
وهم معهم أينما كانوا فقال له السائل مثلك من يكون دالا على الله تعالى والآية التي فيها لفظ المعية .
ست ما تقدم والآية التي عند (ش) وقال الله اني معكم والله معكم وإن يترك أعمالكم يستخفون
من الناس ولا يستخفون من الله وهو معهم وكل واحدة تؤول بما يناسبها مما يدل عليه السياق .
على مذهب الجلف من قدرة وعلم أو نصرة أو غير ذلك والسلف يفوضون في جميعها والأشعرى
يقول على مذهبه هذه المعية صفة لله تعالى أثبتنا لنفسه لا نعلم كتبها كما يأتي قوله ((بعلمه الخ))
هكذا قال جماعة من المفسرين وجمهور علماء الكلام ونسبه السيوطي في الدر المنثور لابن عباس
وسفيان الثوري ولذا رد ابن المبارك على من نسب للمعتزلة والنجارية لكن قال بعضهم يلزم على هذا
القول وهو أنهم معناه بعلمه أو قدرته مثلا دون ذاته انفكاك الصفة عن الموصوف وقيام الصفة

قدرته و كذا قوله (في السماء) أى سلطانه وأمره وقيل بذاته على ما يليق به من غير تكيف ومثله بنفسها وقال ابن المبارك في إزالة اللبس وأما معية العلم أى مثلاً دون الذات إذا حققتها فأنها دائرة بين تشبيهه وتعطيل وقرر ذلك ثم قال والذي يجب عندى لأجل تحسين الظن بالآئمة أن مرادهم نفي المعنى الباطل في معية الذات من الحلول والاتحاد وغيرهما فذكر العلم مثلاً لا لذاته بل لنفي لوازم معية الأجسام فإن من لا يكون معك بذاته لا يوصف بحلول ولا اتحاد ولا اختلاط ونحو ذلك فهذا مرادهم بمعية العلم لا معناه المتبادر ولا نفي معية الذات مع التنزيه على التشبيه وإنما قلنا ذلك لأن الآئمة رضى الله عنهم أوسع عقولاً وأكبر علوماً ولا يخفى على أحد أن العلم صفة للعالم فلا تكون معنا ولو كانت معنا لفارقت الموصوف ولحلت فينا وقد كفرنا النصارى بقولهم العلم حل في عيسى عليه السلام أوح يتفق مذهب السلف والخلف في المعية اه بتصرف ويؤخذ منه أن الاعتقاد الحق أنه تعالى معنا بذاته من غير تكيف ولا تشبيه ونحو ذلك من لوازم الجسميه قوله (أى سلطانه الخ) هذا أحد التأويلات في هذه الآية فليس لها عمل واحد أيضاً قال أبو حيان في البحر هذا مجاز وقد قام البرهان على أنه تعالى ليس بمتحيز في جهة وبجازه أن ملكوته في السماء وفي كل شيء وخصت السماء بالذكر لأنها مسكن الملائكة وشم العرش والكرسى واللوح ومنها تنزيل قضاياه وكتبه وأمره ونهيه أو جاء على طريقة اعتقادهم أن من تزعمون أنه في السماء أو على حذف مضاف أى خالق من في السماء وقيل من هم الملائكة وقيل جبريل وهو الموكل بالخسف وغيره ه الخ وقيل بذاته راجع للمائة الأولى أيضاً وهو قول جمهور الصوفية أهل الكشف ووافقهم بعض علماء الظاهر كابن اللبان والغزنوى في شرح عقائد النسفى والشيخ إبراهيم المواهبى والنف في ذلك رسالة نقلها الشعرانى في اليراقيت وابن المبارك في إزالة اللبس ويبحث معه فيها وقال ابن عرفة في تفسير قوله تعالى وقال الله انى معكم أى بعلمه وأخاطته وقدرته ثم قال واعتمد بعض الناس بمن عليه حلية الفقراء ان للمعية بعلمه وذاته فانكر عليه التصريح بذلك للعوام وان كان صحيحاً في نفسه ه يعنى لئلا يسبق فهمهم الى المعنى القريب الباطل ثم ان معية الذات لا تدرك الا بالكشف ومع ذلك لا تدخل تحت عبارة لانه لا يمكن التعبير عنها الا بضرب من التشبيه الموقع في الجهل وعدم التنزيه وذهب بعض المريدين الى شيخه بمال كثير ورثه من أبيه وقال له هذا المال حلال لكم وأطلعنى على المعية المذكورة في الآية فقال يا ولدى بما عندى لسان بولاً عبارة أين بها لكم ما سألتكم وذهب مرید آخر الى شيخه وطلب منه ذلك وجعل يتوسل

وجاء ربك أي أمره وسلطانه هل ينظرون الآن يأتيهم الله أي عذابه وماله محامل قال السلف له بالنبي صلى الله عليه وسلم وبجاءه عند الله تعالى فرق له الشيخ وأراد أن يطاعه عليها من طريق الكشف فبعث الله ملك الموت فقبض روح الشيخ انظر الأمر السابع من إزالة اللبس وذكر الشعرا في البواقي أنه اجتمع لهذه المسألة جماعة من علماء مصر منهم الشيخ زكريا وابن أبي شريف فدخل عليهم سيدي محمد المغربي شيخ السيوطي في الطريقة فسألهم عن اجتماعهم فذكروا له المسألة فقال لهم بعد كلام أن أراد أحدكم أن يعرف هذه المسألة ذوقا فليسلم لي قياده أخرجه عن وظائفه وأهله وماله وأدخله الخلوة وأمنعه النوم والشهوات وأنا أضمن له وصوله إلى هذه المسألة ذوقا وكشفا فلم يجزئ أحد على ذلك قوله ﴿وجاء ربك الخ﴾ هذه الآية لها محامل أيضا قال الخازن اعلم أن هذه الآية من آيات الصفات التي سكنت عنها وعن مثلها عامة السلف وبعض الخلف وأجروها كما جاءت من غير تكيف ولا تشبيه ولا تأويل وتأولها بعض المتأخرين وغالب المتكلمين فقليل وجاء أمر ربك بالمحاسبة والجزاء وقيل قضاؤه وقيل جاءت دلائل آيات ربك فجعل مجيئها مجيئا له تفخيا لها اه وانظر كيف جعل مذهب السلف عاما في هذه المسألة وفي مثلها وكذلك فعل في كل آية من المتشابهة ولم يعرج على التقييد والتفصيل المذكور. قوله ﴿هل ينظرون الآن يأتيهم الله﴾ الآية هذه الآية لها محامل أيضا قيل الآن يأتيهم الله بالآيات وقيل أمر الله بدليل قوله في آية أخرى الآن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك وقيل يأتيهم الله بما أوعده من الحساب والعقاب وقيل يحتمل أن تكون الفاء بمعنى الباء أي بظل من الغمام والمراد العذاب الذي يأتي من الغمام مع الملائكة وقيل قهره وعذابه في ظل من الغمام اه بخ فعمل من هذا أن هذه الآيات التي مثل (ش) بها لماله محل واحد يتعين المصير إليه ليس كذلك بل لها محامل فيختار المؤلف ما أراد منها وهو الغالب في الآيات المتشابهات وقد يكون بعضها أقرب من بعض فيقتصر عليه بعض المفسرين لاجل الاختصار والله أعلم بكلامه قوله ﴿فقال السلف الخ﴾ وهم من كانوا قبل الخمسمائة وقيل أهل القرون الثلاثة التي شهد لها صلى الله عليه وسلم بالخيرية والخلف من كانوا بعد الخمسمائة وقيل من بعد القرون الثلاثة وقوله يفوض أي بعد التأويل الإجمالي الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره كما مر على الوقف على اسم الجلالة من قوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله وعليه فقوله تعالى والراسخون في العلم استضاف ومذهب الخلف مبني على الوقف على الراسخون في العلم فيكون

نفوض ونقول آمنا بالله وما جاء عن الله على مراد الله وهو أسلم وقال الأشعري يحمل ذلك على صفات لله تعالى تليق بجلاله لانعلم كنهها ويسمى صفات سمعية وقال امام الحرمين وأكثر الخلف تقول ذلك بمقتضيه قواعد البلاغة من المحامل المجازية والكنائية وهو أعلم أى أحوج

معطوفا على اسم الجلالة فنظم الآية (ح) وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم وجملة يقولون آمنا مستأنفة لبيان سبب التماس التأويل . قوله (وقال الأشعري الخ) هذا قول ثالث وهو قريب من مذهب السلف لأنه وان قال أنها صفات سمعية يفوض أمرها الى الله تعالى ولا يؤولها ونسب أيضا الى أبي حنيفة (وقوله تليق الخ) أى من التعظيم والتزيه عما يقتضيه التشبيه وقوله (لانعرف الخ) أى لا اجمالا ولا تفصيلا بخلاف الصفات التي دل عليها العقل والنقل كالعلم والقدرة فنعلمها اجمالا وقوله (سمعية) أى ورد السمع بها من الكتاب والسنة ولا دخل للعقل فيها ولذلك يفوض أمرها الى الله تعالى او تقول وقد أشار الشيخ القصار الى المذاهب الثلاثة بقوله :

الاستواء والوجه والعين ويد صفات أوفوض أوأول ماورد

واقصر شيخه سيدى رضوان الجندى على التأويل مراعاة لحال العوام فقال العرش سقف الجنان لا مستقر الرحمن الكرسي آية القدم لا موضع القدم السماء مسكن الملك لا محل الملك استواء سلطانه ونزوله امتنانه ومحبته رضوانه وضحه غفرانه ويده جوده ووجهه وجوده وعينه شهوده ومن لم يعتقد هذا فالصنم معبوده يعنى اذا اعتقد ظاهر اللفظ المستحيل لان فوض أوأول تأويل آخر يميزه العقل والشرع لان هذه المتشابهات لها محامل كما مر . قوله (وقال امام الحرمين الخ) عبارته على ما في شرح الكبرى أنه قال ماله تأويلات صحيحة يتعين حمله على واحد منها دفعا للبس والحيرة عن العوام اه وجزم السيوطى في الاتقان بأنه رجع عن القول بالتأويل وتقدم كلامه في الرسالة النظامية أو يقال ما نقله (سى) عنه بالنسبة للعوام وما في رسالته بالنسبة لغيرهم . قوله (أى أحوج الخ) هذا تفسير الزركشى وتبعه المحلى قال الكمال وفيه مجاز في الافراد فان معناه الحقيقي الازيد علما والاحوجية الى مزيد علم سبب مقتضى الى أن يصير الاحوج أعلم فاطلاق الاعلم على الاحوج الى مزيد علم من اطلاق اسم المسبب مراداه السبب وفي اسناد أعلم الى التأويل مجاز في الاسناد أيضا فانه من اسناد ما للسبب الى السبب أيضا فالاحوج الى مزيد علم هو من يؤول لا التأويل والتأويل سبب لذلك وقد اشتهر

الى مزيد علم فالوجه مجاز مرسل عن الذات في الاصل من تسمية الكل باسم جزئه الاشرف
ثم توسع فيه فاستعمل في الذات مطلقا وان لم يكن ثم وجه والعين مجاز مرسل عن البصر من

في العبارة بدل أعلم أحكم أى أكثر أحكاما أى اتقاناً والعبارة الاولى أولى اه ومعناها كما قال
الشعرانى أن من يريد التأويل يحتاج الى علوم كثيرة قل أن تجتمع في شخص من أهل هذا الزمان
وهي التبحر في لغة العرب ومعرفة مجازاتهم وأما كن التأويل والتبحر في التفسير والحديث
ومذاهب السلف والخلف اه ولم ينظر ابن حجر الى المجاز الاول لحمل قوله أعلم على حقيقته
أى أزيد علما فاعترضه بأن هذا القائل ظن أن طريقة السلف هي الايمان بالفاظ القرآن
من غير معرفة ولا فقه وطريقة الخلف هي استخراج المعاني بأنواع المجاز فجمع هذا القائل بين الجهل
بطريقة السلف والدعوى في طريقة الخلف اه وسلمه ابن مبارك في ازالة اللبس لكن تأويل
عبارتهم بارتكاب المجاز مع ظهور مقصودهم أحسن من الاعتراض عليهم قوله أى في قوله تعالى
(ويبقى وجه ربك الخ) وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وهاتان الآيتان أظهر في الاختصاص
بالحمل الواحد كما ذكره (ش) فيما مر وقد اقتصر جماعة من المفسرين على تفسيره بالذات وتقدم
عن سيدى رضوان أنه فسر به بالوجود وهو قريب من الاول أو هو هو على ما نسب للاشعرى
وأما قوله تعالى فثم وجه الله فقال الخازن فهناك قبلة الله التي وجهكم اليها وقيل يعلمه وقدرته وقيل
فثم رضاه أى يريدون بالتوجه اليه رضاه اه ولما كان سياق الآية في القبلة فسر به بما يتناسب
ذلك وهو يدل على ما قدمنا وهو أن هذه الآيات ينبغي لمن يؤولها أن ينظر فيها الى سياق الآية لأن
المحامل تختلف باختلافه ويأتى ما يدل على ذلك أيضا قوله (وهو في الاصل) أى عند العرب
فانهم أطلقوا الوجه وأرادوا الذات مجازا ثم ورد القرآن باطلاقه على الذات وان لم يكن هناك
وجه وهي ذات المولى تبارك وتعالى. قوله (والعين) أى في قوله تعالى ولتصنع على عيني خطابا
لموسى عليه السلام قال الخازن لتربى ويحسن اليك وأنا مراعيك ومراقبك كما راعى الرجل الشيء
بعينه اذا اعتنى به ونظر اليه اه وأما قوله تعالى واصبر لحكم ربك فانك بأعيننا قال الخازن
بمراى منا ومسمع قال ابن عباس نرى ما يعمل بك وقيل بحيث نراك وتحفظك فلا يصابون
اليك اه وجمعت العين لأن الضمير بلفظ الجماعة وحيث كان الضمير مفردا افردت كما في الآية
الاولى وأما قوله تعالى تجري باعيننا فقال أبو حيان يحفظ منا وكلامه وقال مقاتل بوحينا
وقيل بأوليائنا يقال فلان عين من عيون الله أى ولى من أوليائه وقيل بأعين الماء التي أنبعناها وقيل

تسمية الشيء باسم آله في الأصل ثم توسع فيه فاستعمل حيث لا آلة والأيدى مجاز مرسل عن القدرة إذ في اليد يظهر سلطانها وبسط اليدين مجاز عن الجود متفرع عن الكناية لأنهم كنوا به عنه في حق من يتصور له اليد والبسط ثم توسع في هذه الكناية فاستعملت في حق من لا يتصور له يد ولا بسط أو هو استعارة تمثيلية بأن يشبه حال بحال جواد بسط يديه مع لذوى الحاجات بالعطاء والاتفاق وكذا طي السموات باليمين تمثيل وتصوير لكمال قدرته وعموم تصرفه فيها كمن حوى الشيء في يمينه وكذا حديث تقليب القلوب تمثيل وتصوير لكمال قدرته على

الملائكة اه بخ . قوله ﴿والأيدى الخ﴾ تفسر في كل موضع بما يناسبه قال ط واليد مفردة ومثناة وبمجموعة أما بمعنى القدرة نحو بيدك الخير والذي نفسى بيده لما خلقت بيدي انا خلقناهم بما علمت أيدينا أنعاما والسماء بينها يأيد أو بمعنى النعمة كحديث يد الله سبحانه الليل والنهار الخ أو مستعملة مع البسط مجازا عن الجود بل يدها مبسوطتان أي هو جواد كاستعمالها مع الغل عبارة عن البخل حيث قالوا يد الله مغولة أي هو بخيل تعالى الله عن ذلك اه ومن جملة ذلك قوله تعالى يد الله فوق أيديهم قال الكلبي نعمة الله بالهداية فوق ما صنعوا ومن البيعة وذكرا الرازي فيها وجوها وقال الزمخشري أي يد رسول الله صلى الله عليه وسلم هي يد الله أي عقد الميثاق معه كعقده مع الله تعالى انظر الخازن وورد في حديث الصدقة فكانما يضعها في كف الرحمن وفي رواية للبخاري فان الله يتقبلها يمينه فهو كناية عن محل القبول ونحوه حديث مسلم المقسطون على منابر عن يمين الرحمن أي محل الرضى والقبول وفي الحديث أيضا الحجر الأسود يمين الرحمن قال سيدي عبد العزيز الدباغ هو على التشبيه لأن من أراد أن يدخل حرمة ملك قبل يده وكذا من أراد أن يدخل في رحمة الله تعالى قبل الحجر الأسود لأنه بمنزلة اليمين للملك ونحوه للغزالي وفي الحديث أيضا لا تزال جهنم تقول هل من مزيد حتى يضع الجبار فيها قدمه فتضم وتنزوي وتقول قطي قطي فوضع القدم كناية عن الأدلال وعدم الإجابة وأما حديث البخاري في التوحيد ان الله ينشئ للنار خلقا فقد قال ابن حجر عن القاسبي المروي ان الله ينشئ للجنة خلقا وجزم ابن القيم بأنه غلط وقال جماعة هو مقلوب و (ح) فلا يفسر به حديث لا تزال جهنم الخ والوارد في القرآن ان جهنم تملأ من ابليس وجنوده . قوله ﴿وكذا حديث تقليب الخ﴾ قال سيدي عبد العزيز الدباغ الاصبع هنا معنوية وهي التصرف الذي يكون بها فالمراد بين تصرفين من تصرفاته وهما مقتضى الذات ومقتضى الروح لان الذات تراهية تميل للشهوة

تغيير أحوالها والتصرف فيها بما شاء كما يقلب الواحد من عباده الشيء اليسير بين أصبعين من أصابعه وكذا حديث بسط اليدين للتوبة تمثيل لقبوله لها ورضاه بها كما يبسط الواحد من عباده يده لآخذ ما يعطاه فلا يرد معطيا والاستواء على العرش اما مجاز مرسل عن لازم الاستقرار على الشيء من القهر والغلبة كقوله

فلما علونا واستوينا عليهم جعلناهم مرعى لنسر وطيائر

وقوله قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مہراق

والروح من النور تميل الى المعارف فقال له ابن المبارك ان العلماء فسروا التصرفين ببلية الملك ولة الشيطان فقال الشيخ الملك والشيطان عارضان تابعان والذي فسرنا به هو الاصل لان كل ذات لها خواطر موجبة لفلاحها وهلاكها والملك والشيطان تابعان لها فان كانت مرضية تبعها الملك وأتى بما يرضى والا تبعها الشيطان وأتى بما تقتضيه اه بخ . قوله (والاستواء الخ) الآيات التي فيها الاستواء على العرش ست ايضا الاولى ان ربكم الله الى قوله ثم استوى على العرش الثانية في سورة يونس ثم استوى على العرش يدبر الامر الثالثة الرحمن على العرش استوى الرابعة في سورة الفرقان الذي خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام ثم استوى على العرش الخامسة الحمد لله الذي خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام ثم استوى على العرش السادسة ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الارض وما قيل في واحدة منها يقال في الجميع قال الخازن العرش في اللغة السرير ومنه عرش بلقيس وقيل هو فاعلي فأظلم وسمى مجلس السلطان عرشا ويكنى به عن العز والسلطان مجازا يقال فلان ثل عرشه أى ذهب عزه وملكه قال الراغب في كتاب مفردات القرآن عرش الله تعالى مما لا يعلمه البشر الا بالاسم . وليس هو كما يذهب اليه أوهام العامة فانه لو كان كذلك لكان حاملا له تعالى وليس كما قال قوم انه الفلك الأعلى والكرسى فلك الكواكب اه واستوى يستعمل بمعنى ما استقر وبمعنى علوا وبمعنى ساوى وبمعنى تساوى وقيل بمعنى استولى وأنشدوا عليه

هما استويا بفضلهما جميعا على عرش الملوك بغير زور

قال ابن الاعرابي لانعرف استوى بمعنى استولى اه من البحر لابي حيان . قوله (من القهر والغلبة الخ) يان للآزم الاستقرار وحاصله مع ايضاح ان الاستواء يطلق لغة على الاستقرار على الشيء ولكن لا يحمل على ظاهره كما تقول المشبهة بل المراد لازمه الذي هو الاستيلاء بالقهر والغلبة وتقدم أن ابن الاعرابي أنكره ونقل عنه في توجيه انكاره أنه قال العرب لا تقول

وخص العرش لانه أعظم المخلوقات ومن استولى على أعظمها كان استيلاؤه على غيره أخرى وأما
بجزع الملك ونفوذ الأمر مفرع عن الكناية لأن الملوك في العادة يجلسون على سرر الملك
لتففيذ الأوامر وأما تمثيل وتصوير لعظمته وتوقيف على حركته جلالة على طريق الاستعارة
التمثيلية فلا يتحمل للمفردات وأما مجاز مرسل عن ظهوره وتجليه تعالى في العرش من حيث
الدلالة والتعريف لا الحلول والتكييف والعلاقة بين الاستواء والظهور اللزوم العادي لأن الملوك
إذا أرادوا التجلي لرعاياهم وحشمهم برزوا لهم على سرير ملكهم فأطلق اسم الملزوم أعني الاستواء
على لازمه أعني الظهور أي التجلي والظهور المعنوي لا الحقيقي فيكون استعارة في المجاز المرسل
وهو غريب في علم البيان أن يجعل اللفظ مجازا مرسلا عن معنى مستعار لمعنى آخر شبه هذا

استولى فلان على الشيء حتى يكون فيه مضاده يعني كما في البيتين عند (ش) والبيت الذي عند
أبي حيان فأيها غلب قيل في حقه استولى والله تعالى لا مضاد له فهو على عرشه كما أخبر لا كما
تظنه البشر نقله الخازن ونقل جس في شرح الرسالة نحوه عن ابن رشد قال أن الاستلاء لا يكون
إلا بعد المغالبة وقال عقبة وفيه تأمل وقال الخازن وأما استولى بمعنى استقر فقد رواه البيهقي
وكتاب الاسماء والصفات بروايات كثيرة عن جماعة من السلف وضعفها كلها وقال أما الاستواء
فالمقدمون من أصحابنا لا يفسرونه كمذهبهم في أمثال ذلك . قوله (وأما مجاز عن الملك الخ)
هذا الوجه نقله الرازي عن القفال وهو أن العرش يطلق على سرير الملك ثم جعل محل عرشه كناية
عن نقض الملك واستوى على العرش كناية عن استقامة الملك ونفوذ الأمر انظر الخازن وقال
في الكشف لما كان الاستواء على العرش الذي هو سرير الملك يرادف الملك جعلوه كناية
عنه قالوا استوى فلان على العرش ملك وان لم يقعد على سريراه قال السيد لأن الاستواء
أي الجلوس على العرش فيمن يتصور منه ذلك كناية محضة عن الملك وفيمن لا يجوز منه ذلك
مجاز مفرع عليها اهـ يخ . قوله (وأما تمثيل الخ) أي استعارة تمثيلية وهي أن تشبه الهية
بالهية وتترك المفردات على حقيقتها وإذا قال فلا يتمحل للمفردات أي لا يتكلف لها . قوله
(بين الاستواء والظهور) أي الحسى لا المعنوى لأنه لا لزوم بينهما وكذا قوله أعني الظهور
المراد به الحسى فقوله أي التجلي والظهور المعنوى فيه قلق حمله عليه الاختصار وعبرة (ط)
أوضح حيث قال بعد قوله أعني الظهور ثم هو ظهور معنوى لا حسى واللازم للاستواء هو
الحسى فقد استعير الحسى للمعنوى فيكون الاستواء مجازا مرسلا من ظهور حسى مستعار لظهور

الآخر به فيجتمع في اللفظ الواحد كونه مجازاً ومرسلاً و كونه استعارة تصريحية وهما معاتبعيان في الفعل المشتق من المصدر الواقع ذلك فيه إصالة وخص الرحمن بالذكر لأن الرحمانية أتم ظهوراً في العرش من سائر الصفات فقد شملت الرحمانية بالإنجاد والامداد العرش الذي هو

معنوى فيجتمع في الاستواء كونه مجازاً أو استعارة مبنية عليه وبذلك تم المقصود ولا يكون الاستواء مجازاً عن الظهور المعنوى ابتداءً لأنه لا لزوم بينهما إلا بذلك الاعتبار اهـ بخ . قوله ﴿ فيجتمع الخ ﴾ وقد أشار إليه في منظومته في الاستعارات بقوله :

وقد يكونان بافظ اتحد نحو على العرش استوى الله أحد

وانظر الى هذه التكلفات التي ارتكبتها الخائف رضى الله عنهم خوفاً علينا أن نخوض في تلك البحار التي لا تقدر عليها وللشيخ سيدى حمدون بن الحاج

وما أتى في كتب أو سنن من ظاهر يخالف ذلك السنن

أوله اجمالاً اعلام السلف فلم يبين في بدرأيهم كلف

وذلك أسلم وتفصيلاً خلف وكم بدا فيما رآوه من كلف

وذلك أعلم وما يعلم تا ويله إلا الله أو من ثبتا

وتقدمت الآيات المنسوبة للقدسى عند (ش) وله قصيدة أخرى في هذا المعنى منها قوله .

وان سمعت آيات الصفات فقل آمنت بالله تصديقاً وإيماناً

ورد علم خفاها لعالمها فان تناولت فقد أولت بهتاناً

ان قيل كيف استوى قل كيف شاء ولا تصغ الى كيف تضحى ندماناً

أو قيل أين قل حيث اتجهت تجد مولاك ما غاب طرفاً ولا باناً

هو الذى فوق الفوق رتبته وحيث كنت وجدت الله دياناً

وقد ذكر القصيدتين سيدى أحمد بن المبارك في إزالة اللبس وحاصل ما ذكره (ش) في هذه الآية أوجه أربعة ونقل الشعراني عن القزويني وجهاً آخر وهو أن المعنى استتم خلقه بالعرش فما خلق فوقه شيئاً واستدل على ذلك بأن الاستواء على العرش لم يذكر إلا بعد خلق السموات والأرض وبقوله تعالى وما بلغ أشده واستوى أى استتم شبابه وقوله تعالى فاستغاض فاستوى على سوقه أى استتم وقوى اهـ بخ لكن هذا الوجه لم يذكره غيره كما اعترف هو بذلك . قوله ﴿ وخص الرحمن الخ ﴾ ذكر الشعراني عن الحاتمي أن الحكمة في ذلك اعلام الحق لنا أنه لم يرد

أعظم مخلوق فصار العرش غيبا فيها كما أشار إليه في الحكم بقوله يا من استوى برحمانيه على عرشه فصار العرش غيبا في رحمانيته كما صرت العوالم غيبا في عرشه محقت الآثار والآثار ومحوت الأغيار بمحيطات أفلاك الأنوار وما أحسن ما في المواهب عن بعض أرباب الإشارات يخاطب المصطفى على لسان العرش لما مر صلى الله عليه وسلم حين رجع من الأسراء يا محمد خلقتني فكنيت أرحم لحيته جلالة فكشبت على قائمتي لا إله الا الله الله فازددت لهيبته ارتعاشا وارتعادا فكشبت محمد رسول الله فسكن لك قلبي وهذا روعي فكان اسمك لقاء قلبي وطما نينة لسرى يا محمد أنت المرسل رحمة للعالمين ولا بد لي من نصيب من هذه

لنا بالإيجاد الا الرحمة كل واحد بما يناسبه من امداد أو امهال أو عدم المعالجة بالعقوبة ونحو ذلك فلم أن الرحمن من أعظم الأسماء وبليه اسم الرب ولذلك لم يرد أن الحق تعالى ينزل الى سماء الدنيا الا باسم الرب المحتوى على حضرات جميع المربوبين اهـ . قوله (برحمانيته الخ) هي كونه رحيمًا والرحيم اسم لله تعالى يقتضى وجود كل شيء مشتق من الرحمة والمراد هنا العامة التي وسعت كل شيء كعله تعالى كما قال مخبرا عن حملة العرش ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما ولذلك دخلت تحت اسمه الرحمن جميع الأسماء الإيجابية ويفهم من الاستواء القهر والغلبة ومقتضاها في حقه تعالى أن لا يكون لغيره وجود مع وجوده ولا ظهور مع ظهوره ولما كان الحق تعالى مستويا بالرحمانية على عرشه الذى العوالم كلها في طيه فلا ظهور اذا بالعرش ولا للعوالم وانما الظهور التام لله عز وجل اهـ ابن عباد والآثار الاولى السموات والارضون وما بينهما والثانية العرش لانه أثر الرحمة والعالم بالنسبة اليه كلا شيء والمراد بالأغيار العرش وما احتوى عليه من الآثار وأفلاك الأنوار هي أنوار الذات والصفات فاذا احتجبت الأغيار وهي الآثار بانوار عظيمة التاب بقيت الأنوار وانفرد بالوجود الواحد القهار . قوله (عن بعض أهل الإشارة الخ) هم الذين يستخرجون من النصوص وغيرها معان كأنها منطوق بها كما هنا فان العرش لم يتكلم بذلك وانما حكاها هذا البعض على لسان حاله واكثر من يستعمل هذا الصوفية ولا بن العربي الخاتمي تفسير للقران كله بطريق الإشارة قال (ز) في شرح المواهب قال في سبل الرشاد لم يرد في احاديث المعراج الثابتة أنه صلى الله عليه وسلم عرج به الى العرش خلافا لابن المنير وقد سئل رضى الدين القرويني عن وطى النبي صلى الله عليه وسلم العرش ينعله وقول الرب تعالى له لقد شرفت بنعله هل ثبت أم لا فأجاب بأن ذلك ليس بصحيح ولا ثابت بل وخصوله الى ذروة العرش لم يثبت وإنما صبح انما هو للبصرة المنتهى اهـ وقال بعض

أهل الحديث قاتل الله من وضع أنه رقى العرش بنعله ما أعدم حياه واجراه على سيد المتأدبين اه بخ
وعليه فهذه الإشارة ليست بصحيحة لأنها مبذية على غير أساس وشرط الإشارة عندهم أن يكون
لها أصل صحيح فكان هذه مقامة على لسان حال العرش المقصود منها أنه ليس حاملا للبول
تعالى قوله أنا محمول الخ أنشد في الفتوحات

العرش والله بالرحمان محمول وحاملوه وهذا القول معقول

وأى حول لمخلوق ومقدرة لولا جاء به عقل وتنزيل

قال ظم رحمه الله (ووحدة الذات اليت) اعلم ان مبحث الوحدةانية اشرف مباحث هذا العلم
كيف وهى ركن كلة الشهادة وجزؤها الاعظم ولذا سمي هذا الفن باسم مشتق منها فقل فيه
علم التوحيد وكثر الشبه عليها في القرآن كقوله تعالى والهمك اله واحد لا اله الا هو قال
البيضاوى في طوابعه معنى الوحدة كون الشيء لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية اه
وتعريفه شامل للواحد الحقيقي وهو مالا ينقسم اصلا وللاضافى وهو ما ينقسم الى امور مختلفة
كوحدة الانسان المنقسم الى اعضائه وخرج عن التعريف الانقسام الى امور متساوية في الماهية
بجملة من نقط عسل او ماء وقال الامام في الارشاد الواحد فى اصطلاح الاصوليين هو الشيء
الذى لا ينقسم وخرج بالشيء المعدوم لانه ليس بشيء عندنا واحترز بالذى لا ينقسم من المنقسم
كالجسم فلا يسمى واحدا فى الاصطلاح ويسمى به فى اللغة وعند الفلاسفة ولو اقتصر على
الشيء لكان سدينا لان المنقسم عندنا شيان لاشيء الا ان يقال قول الذى لا ينقسم تحقيق للحقيقة
ورفع للتجوز اه بخ من شرح الكبرى اى لان الشيء يطلق مجازا على المجتمع من اشياء كالجسم
المجتمع من جواهر فردية فزاد قوله الذى لا ينقسم لدفع توهم دخوله وفى المقاصد وشرحها الحق
ان الوحدة والكثرة من الاعتبار العقلية التى لا وجود لها فى الاعيان وان تصورهما بديهي
لحصوله لمن لم يمارس طرق الاكتساب فلا يعرفان الا لفظا كان يقال الوحدة عدم الانقسام
والكثرة ضدها والوحدة عدم الانقسام الى امور متشابهة والكثرة الانقسام اليها ولا خفاء
فى نقضهما طردا وعكسا بالمجتمع من امور متخالفة اه المراد منه وبعضهم عبر عن هذه الصفة
بالوحدةانية نسبة للوحدة فالياء للنسب والالف والنون للبالغة كما فى شعرائى نسبة للشعر وقال
سيدى يجيى الشاوى لا يصح كون الياء للنسب اذ المراد ثبوت الوحدة نفسها لا ثبوت شيء منسوب
اليها واختار انها للصدر كما فى الضارية واجيب بأن الشيء ينسب لنفسه مبالغة او تجريدا مع

الرحمة ونصبي يا حبيبي أن تشهد لي بالبرائة بما نسب به أهل الزور إلى وتقول له أهل الغرور على زعموا أني أوسع من لا مثل له وأحيط بمن لا كيف له يا محمد من لا حد لذاته ولا عد لصفاته كيف يكون مفتقرا إلى أو محمولا على إذا كان الرحمن اسمه فلا استواء صفته وصفته متصلة بذاته فكيف يتصل بي أو يتفصل عني يا محمد وعزته لست بالقريب منه وصلا ولا بالبعيد منه فصلا ولا بالمطبق له حملا أو جدي رحمة منه وفضلا ولو محققى لكان حقا منه وعدلا يا محمد أنا محمول قدرته ومحمول حكمته والسادسة ووحدة الذات العلية أى عدم تركيبها من أجزاء المسمى بالكم المتصل وعدم وجود ذات أخرى تماثلها ويسمى الكم المتفصل فالوحدة عدم الكم مطلقا وليس المراد أن الذات العلية بلغت من الدقة إلى حد لا يمكن قسمه فتكون جوهرًا فردًا تعالى الله عن ذلك

امكان نسبة الخاص للعام اه الشيخ الامير وقال في شرح الكبرى اقسام الوحدة كثيرة الواحد الحقيقي والواحد بالشخص والواحد بالجنس والواحد بالنوع والواحد بالفعل والواحد بالعرض ثم الواحد بالشخص اما واحدًا بالاتصال او بالاجتماع ويسمى الواحد بالترتيب والارتباط ثم الواحد بالعرض اما واحد بالمحمول او بالموضوع فهذه اقسام سبعة ثم ذكر وجه الحصر فيها . قوله (اى عدم تركيبها الخ) يؤخذ منه ان الوحدة اية من صفات السلوب وهو المشهور الراجح ونقل عن القاضي وامام الحرمين انها صفة نفسه وقيل صفة معنى ثم ان عدم تركيب الذات العلية كما يؤخذ من هنا يؤخذ من المخالفة للحوادث اذ لو كانت مركبة لمائلها وانما اسقطه بعضهم هنا لكن التكرار غير مضر هنا . قوله (المسمى الخ) ضميره يعود على المركب من اجزاء وهو مقدار الجسم المذكور ثم ان الكم عند الحكماء ما قبل القسمة لذاته فان كان لاجزائه المفروضة حد مشترك فهو المتصل وهو اما قار الذات اى مجتمع الاجزاء في الوجود ام لا الثانى الزمان والاول المقادير المفروضة للجسم الطبيعى كالسطح والجسم التعليمى وان لم يكن لاجزائه حد مشترك فنفصل كالعدد . قوله (وليس المراد الخ) وايضا ليس المراد أنه تعالى معنى لا يقبل القسمة والا كان صفة يحتاج الى محل وقد سبق بطلانه وبالجملة فالملقطوع به بشهادة ابراهيم انه تعالى ذات مستغن عن المحل والتخصص ليس بجرم ولا صفة ولا يتخصص بالجهات ولا يقبل اجتماعا ولا افتراقا ولا كبرا ولا صغرا تعجز العقول عن ادراك كنهه قوله (قائم بها الخ) أى ويسمى ذلك النظير كما متصلا فى الصفات قال (د) والحق أنه لا يتأتى فيها لأن الكم المتصل عبارة عن المقدار الحاصل من اتصال شيئين فاكثر والصفات

ووحدة وصفها بحيث لا يوجد له نظير قائم بها ولا بذات غيرها فعليه تعالى مثلاً علم واحد لا تكثر فيه ولا تعدد وهو مع ذلك متعلق بالمعلومات الغير المتناهية أعني جميع الواجبات والجنائزات والمستحيلات وكذا غير العلم من سائر صفات الذات خلافاً للصعوب في العلم والقدرة ولا بن سعيد في الكلام ووحدة الفعال أي عدم مشاركة غيره له في اختراع فعل ما ولو صدر على يد مخلوق فليس له فيه إذا كان اختيارياً إلا الكسب الآتي ودليل ذلك من التجمع

يستحيل فيها الاتصال بفعل العلين كما متصلاً فيه تسامح اه قال السجوري واجيب بأن قيام الصفات من جنس واحد بالذات الواحدة منزل منزلة التركيب اه لكن هذا الجواب لا يثنى التسامح بل يحققه . قوله (ولا بذات غيرها الخ) وهذا يسمى بالكم المنفصل في الصفات وهو أن يكون لغيره من الحوادث صفات كصفاته تعالى كان يكون لغيره تعالى قدرة تماثل قدرة المولى تبارك وتعالى . وقوله (فعليه تعالى الخ) راجع لقوله قائم بها ولم يذكر ما يرجع لقوله ولا بذات غيرها وقد ذكرناه . قوله (وكذا غير العلم الخ) قال في شرح الكبير أما الوحدة في الصفات فهي مما لا خفاء فيها عند أهل السنة في جميعها إلا العلم بخالف فيه أبو سهل الصعلوكي من الأشعرية وأثبت لله علوماً لانهاية لها كما أن متعلقاتها كذلك ثم ذكر ما ردوا به عليه ثم قال وأما الكلام فالذي عليه أهل السنة أنه واحد متعلق بوجوه متعلقات الكلام وذهب عبد الله بن سعيد بن كلاب إلى تعدده اه بنخ وزاد (ش) عليه الاختلاف في القدرة . قوله (أي عدم مشاركة غيره الخ) وكذا عدم ثبوت فعل لغيره تعالى بدون مشاركة ولعله أراد ما يشمل الأمرين وعبارته تحتمل ذلك لأن المشاركة في مطلق الاختراع تصديق بالاجتماع على فعل معين وبانفراد ذلك الغيره فيكون قد شارك المولى تعالى في مطلق الاختراع قال بعضهم وحدانية الأفعال عبارة عن تنفي الكم المنفصل فيها وهو ثبوت فعل لغيره تعالى وعلى تنفي الكم المتصل أن صور بمشاركة غيره تعالى له في فعل وأما أن صور بتعدد أفعاله تعالى كالخلق والرزق والاحياء والأمانة فهو ثابت لا يصح نفيه وعلى الأول فتكون الكموم ستة وحاصلها مع ايضاح أن الوحدانية بمعنى الشامل للأقسام الثلاثة تنفي كوما خمسة على ما اشتهر أو ستة على ما لبعضهم الكم المتصل في الذات وهو تركبها من أجزاء والكم المنفصل فيها وهو تعددها بأن يكون له تعالى ثان فأكثر وهذا ان الكيان منفيان بوحدة الذات والكم المتصل في الصفات وهو التعدد في صفاته تعالى من جنس واحد والكم المنفصل فيها وهو أن يكون لغيره تعالى

قوله تعالى الله خالق كل شيء في مقام المدح ولا مدح اذا اختص خلقه بمظهر منه بلا واسطة مخلوق وقوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر على قراءة النصب إذ يمتنع عليها كون خلقناه صفة مخصصة لأنه مفسر للعامل في كل فلو جعل صفة لم يصح أن تعمل في الموصوف أو فيما قبله بناء على جعله صفة كل أو شيء وما لا يعمل لا يفسر عاملا فيطل النصب مع أنه صحيح متواتر وإذا امتنع كون خلقناه صفة بقی شيء على عمومته فتدخل أفعال العباد الاختيارية وإذا تعين العموم في قراءة النصب تعين في قراءة الرفع أيضاً فيكون خلقناه خبراً لا صفة جمعا بين القراءتين لئلا تتناقضا وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون والاحتياج بها تام سواء جعلت ماصدرية أو موصولة

صفة تشبه صفته تعالى وهذاان متفیان بوحداية الصفات والكم المنفصل في الأفعال وهو أن يكون لغيره تعالى فعل على وجه الایجاد والكم المتصل فيها ان صور بمشاركه غيره تعالى له في فعل من الأفعال وان صور بتعدد أفعاله تعالى فهو ثابت لكن الجمهور أطلقوا الكم المنفصل في الأفعال على ما يشمل الأمرين المذكورين فلم يحتاجوا العد القسم السادس فلذا قالوا الكم خمسة وان اعتبرنا ما قاله (د) ولم تبين على التسامح كانت أربعة أثنان في وحدانية الذات وواحد في وحدانية الصفات وواحد في وحدانية الأفعال قوله ((ولا مدح أن اختص الخ)) قال البكي وجه الدلالة أن الآية خرجت مخرج المدح فلا يصح أن يكون المخلوق بعض الأشياء الأولى كان كذلك كما يقول الخصم لما كانت مدحا اذ عند الخصم كثير من الحيوانات تخلق البعض فلا يكون ثم اختصاص فلا مدح فيتعين الجميع وإذا تعين الجميع بطل أن يكون خلقا لغيره تعالى وهو المطلوب اه وقال البيهقي قال تعالى الله خالق كل شيء وهو بكل شيء عليم فامتدح بأنه خالق كل شيء وبأنه يعلم كل شيء فكما لا يخرج عن علمه شيء لا يخرج عن خلقه شيء اه وقال تعالى ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه قال (د) الآية استدلال على نفي الكثرة في ذاته تعالى اذ لو كان مركبا كان كل جزءا لها فيكون أربابا لأربابا واحدا وعلى نفي النظر له تعالى في ذاته لأن قوله لا اله الا هو نظير كلمة الشهادة في الدلالة على نفي النظر وعلى انفراده تعالى بالایجاد ثم أن قوله خالق كل شيء أي ماعدا ذاته وصفاته فهو عام أريد به الخصوص أو ان الشيء بمعنى الشيء أي المراد والارادة انما تتعلق بالممكن قوله ((وقوله تعالى انا كل شيء الخ)) ايضاح المقام في هذه الآية أن يقال ان حرف تأ كيد ونصب وتأ الخ اسمها وكل شيء مفعول المحذوف يفسر المذكور أي انا خلقنا كل شيء والجملة خبر ان وبقدر اما متعلق بالفعل المحذوف أو المذكور والمعنى انا خلقنا كل شيء بقدر أي بقدرتنا وهذا تعميم

اسمياً أى خلقكم وخلق عملكم أى معمولكم أعنى الأثر الناشئ عن الإيقاع أو خلقكم وخلق العمل الذى تعملونه أى الأثر المذكور لانفس الإيقاع لأنه أمر اعتبارى فالمآل واحد وأما

لجميع الأشياء ولا يصح أن تكون جملة الاشتغال صفة لشيء لأن الصفة لا تعمل فى الموصوف وما لا يعمل لا يفسر عاملاً فلو كان تقيداً للشيء فلا يتأتى ما ظنه المعتزلى من أن المعنى كل شيء مخلوق لنا فهو بقدر أى بقدرتنا وهناك شيء ليس بمخلوق بقدر وهو أفعال العباد ولأن سنلها ما هو كالمحال من جعل الجملة صفة فنقول المعنى أنا كل شيء مخلوق لنا بقدر فيحترز بذلك عن ذاته وصفاته تعالى باتفاق منا ومنهم وهم يقولون أفعال العباد الاختيارية ونحن نخالفهم فيها والتفسير بالمتفق عليه متعين وبغيره دعوى تحتاج لدليل وأما على قراءة الرفع فجملة خلقناه تحتل الخبرية عن كل الواقع مبتدأ وبقدر متعلق بفعلها فيلزم عموم خلق الممكنات باجماع وتحتل الوصفية وبقدر هو الخبر وهو صحيح صناعة لكن يتعين من جهة المعنى كما قال (ش) أن يكون خلقناه خبراً جمعاً بين القراءتين سلماً أنه لا يتعين لكن الاحتمال مسقط الاستدلال سلماً عدم السقوط فلان سلم أن المحترز عنه أفعال العباد بل ذاته تعالى وصفاته قوله — سواء جعلت ما مصدرية الخ هذا هو الأولى لأنه لا يحوج إلى تقدير حائد ولا شبهة فيه للمعتزلة بخلاف جعلها موصولاً كما يأتى قال الزمخشري يلزم على جعلها مصدرية عدم المطابقة بين صدر الآية وهو قوله تعالى أتعبدون ما تنحتون وبين عجزها وهو قوله وما تعملون لأن ما الأولى واقعة على الذوات التى كانوا يعبدونها وما الثانية على أنها مصدرية واقعة على الأثر وإجاب ابن زكري فى حاشيته على البخارى بأنهم لم يعبدوا الحجارة والخشب من حيث ذاتها بل من حيث ما يعملونه فيها فما عبدوا فى الحقيقة إلا نحتهم فما الأولى مصدرية أيضاً فحصل التطابق . قوله ((وخلق عملكم الخ)) هذا على جعلها مصدرية والحجة لنا فيه ظاهرة فليس العبد يخلق أفعاله الاختيارية والمراد بالعمل الحاصل بالمصدر وهو الحركات والسكنات كما أشار له (ش) بقوله أعنى الأثر وليس المراد المعنى المصدرى الذى هو الإيقاع أى مقارنة القدرة الحادثة للحركات لأنه أمر اعتبارى لا يتعلق به الخلق بل هو متجدد بنفسه بعد عدم . قوله ((وخلق العمل الذى تعملونه الخ)) هذا على جعلها موصولة والمراد بالعمل الحاصل بالمصدر أيضاً فرجع المعنى على الموصولية للمعنى الأولى على جعلها مصدرية كما أشار (ش) بقوله فالمآل واحد واصله للسعد فى شرح النسفية لأنه قال بعيد أن صدر يجعلها مصدرية ويجوز أن يكون المعنى وخلق معمولكم على أعرابها

فتبارك الله أحسن الخالقين فلا يدل على ثبوت الخلق لغيره لأن المعنى أحسن الصانعين وقوله وإذا تخلق من الطين معناه تصور بكسبك وقال السعد الخلق فيهما بمعنى التقدير وكان الأوائل من المعتزلة يتحاشون على إطلاق الخالق في حق العبد اكتفاء بالموجد والمخترع ونحو ذلك ثم رأى الجبائي وأتباعه أن معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم إلى الوجود فتجاسروا على إطلاق الخالق وأعلى أن القدرى القائل بأن العبد يخلق أفعاله لا يحكم عليه بأنه مشرك شرعا

موصولة ويشمل أفعال العباد لانا اذا قلنا مخلوقة لله تعالى أو للعبد لم يرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الإيجاد بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الإيجاد وهو ما شاهد من الحركات والسكنات وللهول عن هذه النكتة توهم بعضهم أن الاستدلال بالآية موقوف على كونها مصدرية وليس كذلك اه فان قيل يحتمل أن يقدر العائد مجرورا أى وخلق الذى تعملون فيه أى الأجساد والذوات التى يقع عملهم فيها كالحشب للنجار والاحجار للبناء مثلا وهذا يوافق مذهب المعتزلة فالجواب ان حذف العائد المنصوب هو الأصل الكثير على انه يشترط في حذف العائد المجرور كونه جر بما جري به الموصول كما في الالفية والموصول هنا ليس بمجرور فالاحتمال المذكور ضعيف لا يخرج عليه كلام الله تعالى ولأجل هذه الشبهة مع عدم الاحتياج للعائد اختار أثمتا انها مصدرية وان كان المآل واحدا ويؤخذ رجحان المصدرية من تصدير (ش) بها وأما قوله فالمآل واحد فقد علمت معناه وليس مراده انهما لا يرجحان لأحدهما على الآخر ويقرب من كون ما موصولة أن تكون نكرة موصوفة قيل ويجوز أن تكون استفهامية منصوبة المحل بتعملون قصد بها التوبيخ والتحقير لشأن الأصنام وهو بعيد من سياق الآية وكذا كونها نافية أى لا عمل لكم في الحقيقة . قوله (لأنفس الإيقاع الخ) تقدم أنه مقارنة القدرة الحادثة للفعل ويعبر عنه بالكسب ومثله في كونها أمرا اعتباريا تعلق القدرة القديمة بالفعل أى إيجادها له فهذان أمران اعتباريان وعندنا أمران موجودان مخلوقان لله تعالى معا في آن واحد وهما ذلك الفعل من حركة وسكون ونحوهما والقدرة الحادثة للعبد عند مباشرة الفعل فهذه أمور أربعة اثنان اعتباريان لا يتعلق بهما الخلق واثنان وجوديان مخلوقان لله تعالى انظر البنائي عند قول السبكي الحكم خطاب الله تعالى الخ . قوله (وكان الأوائل الخ) كواصل بن عطاء وعمر بن ابن عبيد ونحوهما لقرب عهدهم باجماع السلف الصالح على أن لا خالق الا الله تعالى . قوله (القدرى) أى المعتزلى ولنا فسر به بقوله القائل بأن الخ وقال بعد والمعتزلة فيؤخذ منه أنه يقال

إذا المشرک هو المدعی الشریک فی الألوهیة بمعنى وجوب الوجود كالمجوس أو بمعنى استحقاق العبادة كعبدة الأصنام والمعتزلة لا يدعون شيئاً من ذلك بل لم يحملوا خالقية العبد كخالقية الرب لا فتقار العبد لأسباب وآلات هي بخالق الله إلا أن مشائخ ما وراء النهر بالغوا في تضليلهم في هذه المسألة حتى قالوا أن المجوس أسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا إلا شريكاً واحداً والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تخصي فان قيل إذا كان هو الخالق لأفعال العباد لزم أنه القائم القاعد والآكل والشارب والزاني والسارق وغير ذلك مما يتحاشى عن سماعه فالجواب أن هذا جهل وغباوة لأن المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من أوجده ألا ترى أنه الخالق للسواد والياض وسائر صفات

لهم القدريّة والمعتزلة وأما القدريّة الذين ينكرون سبق علم الله تعالى بما يكون ويقولون أن الأمر أنف أي مستأنف لم يسبق علم الله تعالى به فهم كفار بلا خلاف قال ابن حجر الهيثمي في شرح الأربعين أعلم أن الإيمان بالقدرة على قسمين أحدهما الإيمان بأنه تعالى سبق في علمه ما يفعله العباد من خير وشر وأنه كتب ذلك عنده وأحصاه وإن أعمال العباد تجري على ما سبق في علمه ثانيهما أنه تعالى خلق أفعال عباده كلها من خير وشر وكفر وإيمان وهذا القسم تنكره القدريّة كلهم والأول لا ينكره إلا غلاتهم وكفرهم بانكاره كثيرون ومحل الخلاف حيث لم ينكر العلم القديم والا كفر كما نص عليه الشافعي وأحمد وغيرهما اهـ وقوله (حيث لم يتكر الخ) أي أثبت العلم القديم ونفي تعلقه بالاشياء على ما هي عليه قبل وقوعها قاله المدابغي وقوله (لا يحكم عليه الخ) قال السعد في شرح النسفية لا يقال القائل بكون العبد خالقاً لأفعاله يكون مشركاً لانا نقول الاشرار هو أثبات الشريك في الألوهية الى آخر ما عند (ش) وقوله أو بمعنى استحقاق الخ أو مانعة الخ لا اجتماعهما في المجوسى قاله العصام وقوله والمعتزلة لا يدعون شيئاً من ذلك أي أحداً لا مبرين وهما وجوب الوجود واستحقاق العبادة ويمنعون كون مطلق الخالق مناطاً لاستحقاق العبادة . قوله (الا ان مشائخ الخ) هم الماتوريذية بالغوا في نسبتهم الى الضلال ويؤخذ منه أن كلامهم ليس على حقيقته بل مقصودهم المبالغة في الرد عليهم قوله فالجواب أن هذا جهل الخ) أصل السؤال والجواب للسعد في شرح النسفية قال العصام ليس بهذا المثابة لأن القائم والآكل ونحوهما ليس مثل الياض والأسود لأنهما ما صدر عنه هذه المصادر لا مجرد الاتصاف بهما فمن لم يثبت عنده سوى الخالق لم يكن جاهلاً في دعوى تلك الملازمة فهذا التمسك كسائر تمسكاتهم إنما يندفع باثبات الكسب لا بما ذكره اهـ الخ . قوله (وأما

الاجسام بلا نزاع بيننا وبين المعتزلة ولا يتصف بذلك وأما الكسب الذي أثبتته الاشاعرة للعبد في أفعاله الاختيارية فليس معناه اختراعه لتلك الأفعال كما تدعيه المعتزلة

(الكسب) قال الشغرائي في اليواقيت اعلم أن مسألة الكسب مراده مسائل الأصول وأعضائها ولا يزيل أشكالها الا الكشف على نزاع في ذلك وأما أرباب العقول من الفرق فقد تاهوا في ادراكها وآراؤهم مضطربة فيها وذلك ان أفعال العباد مشاهدة قطعاً ثم ان رجحنا كما العقل لا يكاد يحكم بثبوتها بحكما جلياً بحيث لا تبقى حزازة في الصدر ثم نقل عن الحاتم أن صورة هذه المسألة كصورة لام الإلف في خروف الهجاء فلا يدري أي الفخذين هو اللام حتى يكون الآخر هو الإلف فلم يتخلص الفعل الظاهر على يد المخلوق لمن هو ولكن ان قلت لله صدقت وان قلت للمخلوق مع الله تعالى صدقت ولو لا ذلك ما صبح خطاب الله تعالى للعبد بالتكليف ولا إضافة العمل إليه بنحو أعمالوا ونقل أيضاً عن الغزالي أنه قال هذه المسألة لا يزول أشكالها في الدنيا ونحوه للشيخ ذروق في شرح الرسالة عن بعضهم ونقل عن الجزولي أنه قال كان شيخنا الأبى يقول أضل ضلالة المعتزلة في ثلاث الكلام والقدرة الاكتسابية والروية اه وقال سيدي عبد الله الهبطي مثل القدرة الحادثة مع القدرة القديمة كمثل الظل مع شخصه فقيل الظل ثابت في البيان ساقط في الأذهان ولا سلامة من الجبر والقدر إلا باعتقاد الفعل جميعه من الله تعالى وحده وبالنسبة الى العبد مجاز فان صح عندك هذا رأيت الخلق مجبورين في اختيارهم اذ قدرتهم ومقدورهم مقدور الله تعالى كما أشار اليه الخوضي بقوله

قالعبد مجبور بهذا الاعتبار في قالب مختار ماله اختيار

ذكر العلي في نواذله وقال (ع) سئل جعفر الصادق رضي الله عنه هل يجبر الله خلقه على أفعاله فقال الله أعدل من ذلك قليل له وهل يفرض لهم فقال الله أعز من ذلك فلو فرض لهم لما كان الأمر والنهي في يده ولو جبرهم لما ترتب الثواب والعقاب قليل له فما العلم فقال هناك دققة بوهي ما بين السماء والأرض وسئل علي رضي الله عنه عن القدر فقال سر من أسرار الله تعالى لا تكلف به فأعيد عليه السؤال فقال للسائل ان أبيت فهو أمر بين أمرين لا جبر ولا تفويض وقال بعض الأئمة أفعال العباد خلق للرب سبحانه وكسب للعبد ولا التفات الى الكيفية وان تعاقب الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية على شرعية لا عقلية ولما كان سبحانه لا يدرك بالعقل ولا يتصور بالوهم بل السبيل الى معرفته العجز عن معرفته صريح مذهب أهل السنة بلا شك اه ويؤخذ من هذه

ولا أن قدرته الحادثة أضيفت الى القدرة القديمة في إيجاد الفعل فوجد بمجموع القدرتين كما
يعتقده من لا خبرة له مذهباً لأهل السنة بل معناه مقارنة القدرة الحادثة للفعل وملاستها له
من غير تأثير لها فيه أصلاً فليست علة ولا جزء علة للإيجاد وعلى ذلك نبه من قال
مذهبنا أن لنا قدرة حادثة لنا بها نقدر
وربنا سوغ إطلاقها في قوله من قبل أن تقدروا

النقول أن المختار في هذه المسألة الوقف وهو مذهب الصوفية وبعض علماء الظاهر وسترده عليك
أقوال المتكلمين فيها قوله ((ولأن قدرته الحادثة الخ)) سيأتي أن هذا القول نسب للاستاذ أبي إسحق
على ما عند ابن أبي شريف وحكي (ش) قول الأستاذ على وجه آخر وأشار بقوله كما يعتقده الخ الى
انكار (سي) ما نسب للاستاذ وغيره كما يأتي قوله ((بل معناه مقارنة القدرة)) أي تعلقها بالمقدور قال في
الكبرى وعن هذا التعلق عبر أئمة السنة بالكسب وهو متعلق التكليف الشرعي وامارة على الثواب
والعقاب اه ونحوه في شرح الصغرى قال (د) تسمية الاقتران كسباً مجاز بحسب الأصل لأن
الكسب بمعنى المكسوب والاقتران ليس بمكسوب بل كسب للعبد عبارة عن مقدوره أي الحركات
سواء قلنا انه اختراع أم لا لكن لأجل الاقتران سميت الحركة كسباً من اطلاق اسم المسبب
على السبب وهذا بحسب الأصل ثم صار إطلاقه على المقارنة حقيقة عرفية والحاصل أن الكسب
يطلق على كل من المقدور وعلى اقتران القدرة بالمقدور اه وقيل الكسب هو الارادة الحادثة
فإن الأمور أربعة ارادة سابقة وقدرة وفعل مقترنان وارتباط بينهما فعلى تفسير الكسب بالارتباط
وهو تعلق القدرة الحادثة فليس بمخلوق لأنه أمر اعتباري وعلى تفسيره بالارادة يكون مخلوقاً
وقد عرفوا الكسب بتعريفين الأول انه ما يقع به المقدور من غير صحة انفراد للقادر به أي
ارتباط وتعلق وارادة على الخلاف يقع بالمقدور كالحركة متلبساً ومصحوباً به من غير صحة
انفراد العبد به أو يشارك المولى فيه التعريف الثاني ما يقع به المقدور في محل قدرته أي ارتباط
وارادة يقع بالمقدور متلبساً به حال كونه في محل قدرته كاليد وقال سيدي المهدي في تأليف له
في هذه المسألة رد فيه على الكوراني اذا أراد الله تعالى صدور الفعل أو الترك فوقع الهم باذنه
تعالى وهو أول درجات القصد فاذا تأكد صار عزمياً ثم يمدد بخلق القدرة عليه مقترنة
بإبراز الفعل بقدرة الله تعالى وبحسب جرى العادة وهي خلق القدرة والفعل
اذا خلق فيه ارادة وعزمياً عليه وعدم خلق القدرة والفعل اذا خلق فيه كراهية

وذهبت الجبرية الى أنه ليس للعبد قدرة حادثة تقارن الفعل أصلا بل هو مفعول به لا فاعل له ولا يدرك العبد كونه مجبورا وان الفعل فعل الله به وإنما يدرك ذلك بالبرهان أو الكشف لمن فتح الله بصيرته وهذا الاختيار الظاهر هو مناط التكليف وبه سمي العبد مكتسبا ومستطيعا ورتب له الثواب والعقاب ومدح وذم وكل ذلك يجعل الله تعالى ولا مدخل للعقل في ذلك الا بالتسليم والقبول اه نقله المحشى والكوراني ينتصر لما نسب لامام الحرمين في النظامية كما يأتي وقال الكمال في حاشية المحلى أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى ليس لهم تأثير فيها بل أجرى الله عادته بان يوجد في العبد قدرة اختيارا فاذا لم يكن هناك صانع أوجد فيه الفعل مقارنا لها فيكون الفعل مخلوقا لله تعالى ابداعا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته اياه من غير أن يكون هناك فيه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلا لهذا مذهب الأشعري وخالفه محققون من اتباعه ثم ذكر قول الاستاذ والباقلاني وامام الحرمين لكون الأشعري هو المعتمد في هذه المسألة لانه مذهب السلف ودلت عليه الظواهر من الكتاب والسنة مع التفويض الى الله تعالى والاعتراف بالعجز عن الكنه لكن لما كانت هذه المسألة في غاية الغموض مع ما ورد على قول الأشعري من الأبحاث خالفه الاستاذ ومن ذكر معه أنها لا تدرك الا بالكشف ومن أراد اظهارها بالعبارة وردت عليه اعتراضات كمسألة المعية وتقدم عند التعريف بالأشعري ان قوله في الكسب جار على مذهب أهل الكشف قوله (وذهبت الجبرية الخ) قال في المصباح الجبروزان فلس خلاف القدر وهو القول بان الله تعالى يجبر عباده على فعل المعاصي وهو فاسد تعرف أدلته من علم الكلام بل هو قضاء الله على عباده بما أراد وقوعه منهم يفعل في ملكه ما يريد ويحكم في خلقه بما شاء وينسب اليه على لفظه فيقال جبري وقوم جبرية بالسكون ويجوز التحريك للازدواج اه بخ وهو أحسن وأتم من كلامه في الذي في المحشى قوله (بل هو مفعول به الخ) وإذا قال قائلهم رداعلي اهل السنة ما حيلة العبد والافذار جارية عليه في كل حال أيها الرائي

القاء في اليم مكتوبا وقال له اياك اياك ان تبطل بالماء

فأجابه بعض أهل السنة بقوله

ان حقه اللطف لم يمسه من بلل ولم يبالي بتكليف والقاء
وان يكن قدر الاله غرقته فهو الغريق وان ألقى بصحراء

كالميت بين يدي غاسله ورد بأنه يلزم عليه استواء الأفعال وأن لا يدرك فرق بينها ونحن ندرك بالضرورة الفرق بين حركة الارتعاش وحركة المشي وبأنه يبطل محل التكليف وترتيب الثواب والعقاب ويناقض النصوص كقوله لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وقوله لا يكلف الله نفسا إلا ومعه أي طاقتها بحسب العادة فلو لم يكن كسب لا تحمق ما قبل إلا وما بعدها فلم يصح الاستثناء قال في شرح الصغرى فتحقق مذهب أهل السنة بين هذين المذهبين الفاسدين فقد

لكن هذا الجواب ليس بظاهر لأن الخصم لا يقنع به والظاهر الجواب بالتفرقة بين المكلف وبين من ألقى في اليم مكتوفاً فإن للكلف اختياراً ظاهراً وكسباً بخلاف المكتوف قوله ((و نحن ندرك الخ)) يعني أن التفرقة بين الحركتين تدل على القدرة الحادثة التي خلقها الله في العبد لأنه لا بد لهذه التفرقة من موجب وليست راجعة إلى نفس الحركتين لتماثلهما ولا لذات المتحرك فتعين رجوعها إلى صفة زائدة في المتحرك قال (سي) ويسمى العبد عند خلق الله تعالى فيه هذه القدرة مختاراً وعند ما يخلق الله فيه الفعل مجرداً عن مقارنة تلك القدرة الحادثة مجبوراً ومضطراً كالمرتعش وعلامة مقارنة القدرة الحادثة لما يوجد في محلها تيسر بحسب العادة فعلاً أو تركاً وعلامة الجبر عدم تلك القدرة وعدم التيسر وإدراك الفرق بين الحالتين ضروري لكل عاقل اه قوله ((وبأنه يبطل محل التكليف الخ)) أي لأن محل التكليف هو الكسب وعليه يترتب الثواب والعقاب قال (سي) وجعل الله تعالى وجود تلك القدرة مقارنة للفعل شرطاً في التكليف اه وتقدم كلامه في الكبرى وفي الجوهرة

وعندنا للعبد كسب كلفاً ولم يكن مؤثراً فلتعرفا

أي كلف به العبد أي ألزمه الله بسببه فعل ما فيه كلفة قال ولده في شرحه لأننا نعلم بالبرهان أن لا خالق سواه تعالى وأن لا تأثير إلا لقدرة تعالى ونعلم بالضرورة أن قدرة العبد تتعلق ببعض أفعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فسمى أثر القدرة الحادثة كسباً وإن لم نعرف حقيقة ويفهم من قوله كلفاً رد مذهب الجبرية . قوله ((وتناقض الخ)) هذا هو الأمر الثالث مما ردوا به على الجبرية فإن الله تعالى أثبت للنفس كسباً وأضاف الأفعال إليها بحسبه في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ولذلك أثبت العبد وعوقب على فعله نظراً لما عنده من الاختيار الذي هو سبب عادي في إيجاد الفعل والقدرة عليه وعبر بلها في جانب الحسنة لا تفاعها بها وبعلها في السيئات لتضررها بها وعبر في الأول بكسبت وفي الثاني باكتسبت

خرج من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين قوم فرطوا وهم القدرية مجوس هذه
لأن الشر تشبيه النفس فمى في تحصيله أعجل فوصف بما يدل على المبالغة وليست كذلك
في باب الخير لثقله عليها فوصفت بما لادلالة له على الاعتماد والتصرف قوله (من بين فرث
ودم الخ) قال (مى) في شرح الحوض وبهذا ظهر أن مذهب أهل السنة عدل وسط خرج
من فرث الجبر ونجاسة دم الشرك الذى قال به القدرية لبنا خالصا الخ قال (د) الصواب العكس
لأن من لازم مذهب الجبرية عدم التكليف وانتفاء الشريعة وهو كفر ومذهب المعتزلة فسق
فقط قوله (قوم فرطوا الخ) الذى في شرح الصخرى تقديم الجبرية لكن الأمر قريب
وحاصله أن الجبرية لما تجاوزوا الحد حيث نفوا الكسب الثابت شرعا ونفوا الاختيار الثابت
ضرورة نسب اليهم الافراط الذى هو مجاوزة الحد والقدرية لمسلم يعطوا النظر حقه ولم يهتدوا
للصواب من عموم تعاق قدرة الله تعالى بجميع الأفعال صاروا في نظرهم مفرطين فنسب
لهم التفريط وهو التقصير قال السعد في شرح النسفية فان قيل قد قام البرهان على وجوب
استقلاله تعالى بالأفعال والمقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين كما يقتضيه قولكم بالكسب
أجيب بأنه لما ثبت البرهان أن الخالق هو الله تعالى وبالضرورة أن لقدرة العبد مدخلا
في أفعاله الاختيارية احتجنا في التخليص عن هذا المضيق الى القول بأن الله تعالى خالق للفعل
لكن للعبد في الاختيار منه كسباً والمقدور الواحد يدخل تحت قدرتين بجهتين مختلفتين
فيدخل تحت قدرة الله تعالى بجهة الخلق وتحت قدرة العبد بجهة الكسب اهـ بنح وتقدم بيان هذا المعنى
في كلام سيدى المهدي الفاسي وابن أبي شريف ثم أن ابن الهمام بحث في مسائره في الكسب الذى قال به
الاشعري ومن تبعه فقال ولقائل أن يقول قولكم أن قدرة العبد تتعلق بالحركة الاختيارية لا على وجه
التأثير وهو الكسب مجرداً لفاظلم يحصلوا لها معنى ونحن انما نفهم من الكسب التحصيل وتحصيل الفعل
المعدوم وهو ادخاله في الوجود اى ايجاده واجاب ابن أبي شريف في شرحها بان ما قاله هو
بحسب ما وضع له اللفظ لغة وكلامنا في المعنى المسمى بالكسب في الاصطلاح كما يؤخذ من
كلام الغزالي في الاقتصاد فانه لما ذكر تعلق قدرة الله تعالى بالأفعال على وجه الاختراع وتعلق
قدرة العبد لا على وجه الاختراع وان البارى يسمى خالقاً ومخترعاً والعبد لا يسمى بذلك قال
فوجب أن يطلق لهذا النمط وجه آخر فطلب له اسم الكسب تيمنا بكتاب الله تعالى فان وجد
اطلاق ذلك على أفعال العباد في القرآن فقد دل هذا الكلام على أنه معنى اصطلاح على تسميته

الامة القائلون بأن العبد يخلق أفعاله وقومه أفرطوا وهم الجبرية اه ونقل عن امام الحرمين أن قدرة العبد تؤثر لكن لا استقلالاً بل على أقدار قدرها الباري وعن القاضي الباقلاني

بالكسب وذلك لاينا في كوننا لا نفهم بحسب اللغة من الكسب الا التحصيل اه بخ قوله (وهم القدريه الخ) حكى ابن قتيبة في غريب الحديث والامام في الارشاد ان بعض القدريه قال لسنا بقدريه بل أتم لا اعتقادكم اثبات القدر قال ابن قتيبة والامام وهذا تمويه ومباهة فان أهل السنة يضيفون القدر والأفعال الى الله تعالى وهم يضيفونها لأنفسهم ومدعى الشيء الى نفسه أولى بأن يتسبب اليه ممن يعتقد له غيره قوله بجوس هذد الأمة كذا ورد في حديث رواه أبو حازم عن ابن عمر مرفوعاً أخرجه الحاكم وقال على شرط الشيخين ان صح سماع أبي حازم من ابن عمر قال الخطابي انما جعلهم بجوساً لمضاهة مذهب المجوس في قولهم بالأصليين النور والظلمة زعموا ان الخير من فعل النور والشر من فعل الظلمة فصاروا ثنوية وكذا القدريه يضيفون الخير الى الله تعالى والشر لغيره ه واخذ منه ان تسميتهم بجوساً على طريق التشبيه تنبها على سوء قولهم ولا يلزم منه ان يكونوا مشركين أى كفاراً لأن الاشرار هو اثبات الشريك في الألوهية قوله ونقل عن الامام أى في النظامية نقله ابن القيم في شفاء العليل وفي حاشية الكمال على المحلى مانصه وقال امام الحرمين فيما نقل عنه كالحكماء وهو أنه واقع على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد اذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع والذى له في الارشاد ولمع الأدلة الجري على قول الأشعري اه بخ وقال السعدى في شرح المقاصد ثم المشهور فيما بين القوم والمذكور في كتبهم أن مذهب امام الحرمين أن فعل العبد واقع بقدرته وارادته كما هو رأى الحكماء وهذا خلاف ما صرح به الامام فيما وقع اليان من كتبه قال في الارشاد اتفق أئمة السلف قبل ظهور البدع على أن لا خالق الا الله تعالى وأن الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق بقدرة العبد به وما لا يتعلق فان تعاقب الصفة بشيء لا يستلزم تأثيرها فيه كالعلم بالعلوم والارادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها اصلاً قال السعدى ثم أورد أدلة الأصحاب واجاب عن شبه المعتزلة وبالحج في الرد عليهم وعلى الجبرية واثبت للعبد كسباً وقدرة مقارنة للفعل غير مؤثرة فيه اه بخ وفي (د) أن ما نقل عن امام الحرمين قال في آخر أمره . قوله (بل على أقدار الخ) أى أحدث فيه أسباب الفعل فوقع بالقدرة التي اخترعها للعبد على ما علم واراد ولو لم يرد سبحانه وقوع ذلك الفعل ما هياً له أسبابه ولا خلق له فيه تلك القدرة فصار العبد مؤثراً لا على جهة الاستقلال

بل تابع لاختيار الله تعالى ومشيتته في الازل والفرق بين مذهبه ومذهب القدرية أنه لم يجعل فعل العبد خارجاً عن مشيئته تعالى وقضائه بخلافهم فلزمهم أن يقع في ملكه تعالى ما لا يريد اه وقال الشيخ المنجور يعني أن إيجاد فعل العبد بقدرته وتخصيصه بالوجود والزمان والمحل وغير ذلك بإرادة الله تعالى فوزع القضية وجعل المخصص غير الفاعل ولا معنى لتخصيصه للفعل الا إيجاداً له على وجه مخصوص فالمخصص هو الفاعل وكان هذا القول يروم به صاحبه الجمع بين العقل والنقل بناء على أن التكليف ينا في الجبر ويقتضى عقلاً أن لا يكلف العبد بفعل غيره بل فعله واختراعه والنقل يدل على عموم خلقه تعالى نحو الله خالق كل شيء . انا كل شيء خلقناه بقدر أفمن يخلق كمن لا يخلق فجعل الخلق في هذه الآي ونحوها على التقدير فهو سبحانه الذي يخلق كل شيء بمعنى يقدره أي يريد كونه على مقدار ووجه مخصوص ونحن نمنع أن التكليف ينا في الجبر فيحمل الخلق على ظاهره وهو الاختراع اه وقال (سي) في شرح الكبرى أن ما نقل عن امام الحرمين قول مرغوب عنه لا يصح القول به ولا نقله في ذلك أن صح لفساده قطعاً وعدم جريانه على السنة عقلاً ونقلاً لأن القدرة الحادثة على مقتضى هذا القول إما أن يكون من صفة نفسها إيجاد الفعل الذي تتعلق به أولاً فان كان الأول لزم عند تعلّقها بالفعل أما سلب صفتها النفسية أي لم تؤثر في الفعل وكان الموجد له هو الله تعالى أو غابتها لقدرة الله تعالى ان كانت هي التي أثرت في الفعل وفرضنا أن الله تعالى أراد وجود ذلك الفعل بقدرته وكلا الأمرين محال ولا يدفع محذور ما لزم من العجز والغلبة في الثاني . قوله ان تأثيرها إنما هو على وفوق إرادة الله تعالى لأن التأثير اذا قدر صفة نفسية للقدرة الحادثة لم يمكن ان يتوقف ثبوته لها على شيء أصلاً وان كان الثاني وهو ان التأثير ليس صفة نفسية للقدرة الحادثة لزم ان تقتصر الى معنى يقوم بها ويوجب لها التأثير وتنقل الكلام الى ذلك المعنى الذي أوجب لها التأثير هل ذلك أيضاً من صفة نفسه أو بمعنى قام به ويلزم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى . قوله (وعن القاضي الخ) نحوه في شرح الكبرى قال عقب ما مر عنه ولا يخفى أيضاً فساد ما نقل عن القاضي والاستاذ ان القدرة تؤثر في أخص وصف الفعل لا في وجوده ألا ان القاضي يقول أخص وصف الفعل محال والاستاذ ينفي المحال ويقول أخص وصف الفعل وجه واعتبار واختار الشريستاني مذهب القاضي وفرق بين وجهي الاختراع والكسب فذكر ذلك ثم نقل عن ابن التلساني انه قال ما ذكروه وإن كان فيه خروج عن تشنيعات المعتزلة وعن الزام التكليف بالمحال بتقدير أن

والاستاذ أن قدرة الله تؤثر في إيجاد فعل العبد من حيث عمومته والقدرة الحادثة تؤثر في وصفه الخاص من كونه صلاة أو غضباً أو سرقة ونحو ذلك وأنكر في شرح الكبرى أن يصح نسبة واحد من هذين القولين لمن نسب إليه من ذكر إلا أن يكون صدق منهم ذلك حال المناظرة على سبيل التنزل ولهذا قالوا لا ينسب إلى العالم مذهباً ما يصدر منه على سبيل البحث فتحصل

لا يكون لقدرة العبد تأثير البتة كما صار إليه الأشعري ومن تبعه إلا أنه ضعيف فإن معتمد القاضي ومن تبعه في نسبة الممكنات إلى الله تعالى أمكانها فليس تخصيص بعضها أولى من بعض وذلك يطرد فيما أضافوه للعبد بأن هذا الوجه أما أن يكون ممكناً أولاً فإن كان ممكناً وجب إضافته إلى قدرة الله تعالى وإن لم يكن ممكناً امتنع نسبه إلى قدرة ما وفروا منه من الجبر لازم لهم لأن تلك الحال لا يتصور القصد إلى إيجادها على حيالها فلا يتأتى من العبد فعلها ما لم يفعل الله تلك الذات ومتى فعل الذات فلا يتصور من العبد تركها على زعمهم فكان الجبر لازماً لهم وهذا على الاستاذ أشد إلزاماً فإن الوجه والاعتبار يكون في العقل فكيف يصح توجه القصد إلى ما ليس له وجود في الخارج اهـ ثم إن الذي عند الكمال في حاشية المحلى اختصاص القول المذكور بالقاضي وأما الاستاذ فيقول فعل العبد واقع بمجموع القدرتين قدرة الله تعالى وقدرة العبد بأن تعلقها جميعاً بالفعل أو جواز اجتماع مؤثرين على أثر واحد ونحو السعد في شرح المقاصد ونسبه للواقف ونسبه وتحرير المبحث على ما في المواقف أن فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله تعالى وحدها وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على أن تعلقاً جميعاً بأصل الفعل وعند القاضي على أن تعلق قدرة الله تعالى بأصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة أو معصية وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد اهـ وأهل الاستاذ له قولان فكل واحد نسب له قولاً ثم قال السعد وأما الاستاذ إن أراد أن قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير وإن انضمت إليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بسبب توسط هذه الإعانة على ما قدره البعض فقريب من الحق وإن أراد أن كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل اهـ ولم يذ كر ما نسب لإمام الحرمين لأنه يخالف لكلامه في الإرشاد المشهور عنه وأيضاً هو كقول الحكماء . قوله (من كونه صلاة الخ) ومثل لذلك بلطم اليتيم تأديباً وإيذاءً فإن ذلك اللطم واقع بقدرة الله تعالى وكونه في الصورة الأولى طاعة وفي الثانية معصية بقدرة العبد . قوله (وأنكر في شرح الكبرى الخ) ونسبه وأنا أعجب من القول الذي نقل عن الإمام كيف يصح مع ما أكثر في الإرشاد وغيره من الأدلة لتصحيح

في أفعال العباد الاختيارية خمسة أقوال والسابعة قدرة وهي والست بعدها صفات المعاني والقدرة
المذهب الحق وهو مذهب الأشعري ومن تبعه ومبالغته في النكير والتضليل لمن يعتقد أن
للقدرة الحادثة تأثيرا وكذا ما نقل عن القاضي والاستاذ مع مآلديهما في توأليهما بما يضاده
وبالجملة فالذي نقطع به من غير تردد تنزه هؤلاء الأئمة عن ذلك ولعله صدر منهم في حال المناظرة
لأفهام خصم قوي متافرة للحق فاحتالوا لسوقه للحق بتدريج ولهذا قال المشايخ لا ينقل عن العالم
ويجعل مذهبا له ما صدر منه حال البحث اهـ . يخ قوله (خمسة أقوال الخ) نحوه في شرح الكبرى
المواقف كما مروا زاد الكمال في حواشي المحلى قولا سادسا وهو قول الاستاذ المتقدم قال والضابط للمذهب
في هذه المسألة ان يقال المؤثر في فعل العبد اما قدرة الله فقط فلا قدرة من العبد اصلا وهو
مذهب الجبرية او بلا تأثير لقدرة العبد وهو مذهب الأشعري او المؤثر قدرة العبد فقط بلا
إيجاب واضطرار بل باختيار وهو مذهب المعتزلة او بالاجاب وامتناع التخلف وهو مذهب
الحكام والمروى عن امام الحرمين ومجموع القدرتين على ان تؤثر في اصل الفعل وهو مذهب
الاستاذ او على ان تؤثر قدرة العبد في وصف الفعل بان تجعله موصوفا بكونه طاعة مثلا او
معصية وهو مذهب القاضي ثم نقل عن شيخه ابن الهمام في المسيرة قولا سابعا وهو ان جميع
ما تتوقف عليه افعال الجوارح من الحركات ولذا التروك التي هي افعال النفس من الميل والداعية
والاختيار بقدرة الله تعالى لا تأثير لقدرة العبد فيه وانما محل قدرته عزمه عقب خلق الله تعالى
هذه الأمور في باطنه فاذا أوجد العبد ذلك العزم خلق الله فيه الفعل فيكون منسوبا اليه تعالى
من حيث هو حركة والى العبد من حيث هو زنا مثلا اهـ الخ قال الكمال في شرحها حاصل كلامه
تعديل على مذهب القاضي الباقلاني أن قدرة الله تعالى تتعلق بأصل الفعل وقدرة العبد تتعلق
بوصفه من كونه طاعة أو معصية لتعلق ذلك بعزمه المصمم أعني تصده الذي لا تردد معه غير
أن (ص) أوضح القول فيه ولعله انما لم يميزه للقاضي لأن من توجيهه ما لم يقع مصرحا به في
كلامه وان كان منطبقا عليه اهـ يخ ويقرب من كلام ابن الهمام كلام السعد في شرح النسفية
فانظره عند قولها وللعباد أفعال اختيارية الخ وانظر الى كثرة الخبط في هذه المسألة والحق أن
حقيقة الأمر فيها لا تدرك الا بالكشف كما صرح به غير واحد ولذلك اختار السلف فيها
الوقف والامساك مع الاعتراف بأن الله تعالى خالق لجميع أفعال العباد وان كان لم يسم في
ذلك بدليل قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وهو مذهب الامام الأشعري رضي الله

صفة تؤثر في الشيء عند تعلقها به قاله المحلى وهو تعريف حسن صادق بجميع الأقوال

عنه ويرحم الله القائل :

لقد طفت في تلك المعاهد كلها وسيرت طرفي بين تلك المعاهد

فلم أر الا واضعا كف صائر على دقن او قارعا سن نادم

وللشيخ سيدى عبد الرحمن المجذوب رضى الله عنه كما في تمتع الاسماع . أقارين علم التوحيد .

هنا البحور الى تغى . هذا مقام أهل التجريد . الواقفين مع ربى . قال ظم رحمه الله تعالى .

وقدرة البيت . لما تكلم على الصفة النفسية والصفات السلبية شرع في بيان صفة المعانى جمع

معنى وهو في اللغة ما قابل الذات فيشمل النفسية والسلبية وغيرهما قال (سى) في شرح الحوضى

تسمية المتكلمين لهذه السبع بصفات المعانى اصطلاح عرفى فان صفة المعنى في اللغة ما ليس

بذات كان وجودياً أو سلبياً أو غيرهما فخص المتكلمون صفة المعنى بالصفة الوجودية القائمة

بالذات اهـ يخ أى فهم في اصطلاح المتكلمين صفة موجودة قائمة بموصوف موجبة له حكما

ككونه قادرا فانه لازم للقدر في الحقيقة المعانى والمعنوية متلازمان لكنهم لاحظوا الوجود

أصلا لغيره ثم ان كون صفات المعانى سبع انما هو عند الأشعرية وعند الماتوريدية ثمان

بزيادة صفة التكوين وهى عندهم صفة قديمة قائمة بذاته تعالى يتأتى بها اليجاد والاعدام وهى

المرادة عندهم بصفات الأفعال ويأتى الكلام عليها عند (ش) في القسم الثانى عما تركه ظم وزيد

صفة تاسعة وهى الادراك كما يأتى لش أيضاً آخر المعانى . قوله (صفات المعانى الخ) الاضافة

للبيان أى قصد بها بيان المضاف إليه فالمراد بالصفات التى هى نفس المعانى لانه لم يصل العقل

عند الأشعرية لغير هذه السبعة بالمعانى هى السبع لا مزيد عليها على الأصح نعم ان نظرنا الى

المعانى من حيث هى الشاملة لكل موجود فالاضافة بيانية على معنى من وضابط الأولى عند

النحاة ان يكون بين المضاف والمضاف اليه عموم وخصوص باطلاق كما في شجر أراك وضابط

الثانية ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه كما في خاتم حديد هذا على ان بينهما فرقا وهى

طريقة لبعض النحاة والطريقة الأخرى انهما بمعنى واحد والمعتبر فيهما هو صحة الاخبار بالثانى

عن الأول كما هو مبين في محله وهذا كله قبل التسمية والافصفات المعانى علم مركب مدلوله

الصفات السبع كما مر عن (سى) . قوله (صفة تؤثر الخ) اعلم ان تعريف

صفاته تعالى رسوم مفيدة لتمييز بعضها عن بعض لاحدود بالذاتيات لأن العقول

في تعيين أثر القدرة ماهو وتفصيل ذلك ان أصل الوجود الحادث أثر لها اتفاقا وبقاء الحادث أثرها أيضا على الأصح أما على ان علة الاحتياج الى المؤثر هي الامكان فلا اشكال وأما على

محجوبة عن كنه ذاته وصفاته فيعذر التعريف بالذاتيات وقوله صفة جنس في الحد وأخرج بقوله تؤثر مالا يؤثر من الصفات حتى الارادة على القول بأن التخصيص ليس تأثيرا وأما على أنه تأثير فالتقدير تؤثر في وجود الشيء وعدمه فتخرج الارادة لأنها تؤثر في تخصيص أحد الأمرين المتقابلين لا في الوجود والعدم فان قلت هذا التقدير يخرج الأحوال الحادثة على القول بها كعالمية زيد قلت أجيب بان المراد بالوجود مطلق الثبوت فتدخل الأحوال في الشيء واسناد التأثير الى القدرة والارادة مجاز كما يأتي لش عند قول ظم يجوز في حقه الخ ولو قدمه هنا كان أحسن . قوله (وهو تعريف حسن) أي لتعبيره بالشيء وقوله ماهو ذكر (ش) أمورا ستة أصل الوجود الحادث وبقاء الحادث ونفس الذوات والأحوال الحادثة والعدم وهو أما سابق أو لاحق وبقي سابع وهو أفعالنا سواء كانت اختيارية أو اضطرارية قوله على الأصح نحوه لابن السبكي ونصه مع شارحه المحلى والأصح أن الممكن الباقي محتاج في بقاءه الى السبب المؤثر وقيل لا وينبئ هذا الخلاف على أن علة احتياج الأثر أي الممكن وجوده الى المؤثر الامكان أي استواء الطرفين بالنظر الى الذات أو الحادث أي الخروج من منعدم الى الوجود أوهما جزءا علة أو الامكان بشرط الحدوث أقوال فعلى الأول يحتاج الممكن في بقاءه الى المؤثر لأن الامكان لا ينفك عنه وعلى باقيا لا يحتاج اليه لأنه إنما يحتاج اليه على ذلك في الخروج منعدم الى الوجود ودانته أشار بهنا البناء مع اطلاق الأقوال أي عن الترجيح وتقديم الامكان منها الى أنه ينبغي ترجيح الامكان وهو قول الحكماء وبعض المتكلمين وان كان جمهورهم على الحدوث حتى لا يخالف التصحيح في المبني عليه يعني أن الصحيح في المبني عليه عند جمهور الاشعرية أن العلة هي الحدوث وعند الحكماء وبعض المتكلمين الامكان والصحيح في المبني أن الممكن الباقي يحتاج في بقاءه الى المؤثر فان لم يرجح الامكان لم يخالفه المبني للمبني عليه في الترجيح قال المحلى ودفعت المخالفة بما قالوا أن شرط بقاء الجوهر هو العرض وهو لا يبقى زمانين فيحتاج في كل زمان الى المؤثر اهـ وبتقل كلام المحلى تعلم أن قول بعضهم ان المحلى رجح الامكان ليس بصواب لأنه انما يبين ما يقتضيه كلام السبكي كما هي عادته في توجيه الأقوال بل قد يقال أن المأخوذ من كلامه ترجيح الحدوث حيث نسبته للجمهور من المتكلمين وان كان الراجح

ان علته الحدوث أو هما أو الامكان بشرط الحدوث ففي العرض واضح لانه على الاصح لا يبقى زمانين فيحتاج في كل لحظة الى ايجاد جديد والجوهر شرط بقاءه العرض الذي هو الذي أثر القدرة في كل لحظة فيكون بقاء الجوهر أثرها أيضاً ونفس الذوات أثرها أيضاً بناء على أن

من جهة النظر أن العلة الامكان ثم أن هذه الاقوال الاربعة التي ذكر السبكي (وش) هي الموجودة لأرباب الفن وغيرهم قال العلامة العطار وبقى احتمال خامس عقلي وهو الحدوث بشرط الامكان ولم يقل به أحد لان الحادث لا يكون الا ممكناً فالشرط غير معتبر اه وبه تعلم ما في كلام شيخنا المحشى حيث زاد هذا الاحتمال الخامس ونسب من لم يذكره كالسبكي (وس) وسيدى عبد القادر القاسى الى القصور وقال أخذه من قول سيدى عبد الرحمن بن عبد القادر فى الاقنوم

حدوث أو امكان أو هما معا دليل حاجة الى من صنعا

فى الجسم أو شرطية الابعاض ومثلها فى حاجة الاعراض

قال فقوله أو شرطية الابعاض يصدق بأن العلة الحدوث بشرط الامكان ومعنى كون الامكان شرطاً فى الحدوث أنه مقصود على جهة الشرطية بخلاف القول بالحدوث فقط فان الامكان فيه حاضل غير مقصود اه وهذا الاخذ ليس بصواب لانه يحمل قوله أو شرطية الابعاض على القول بأن العلة الامكان بشرط الحدوث فقط والدليل عليه مامر من الحادث لا يكون الا ممكناً مع عدم وجود من يقول العلة الحدوث بشرط الامكان وقد اعترف المحشى بانه لم ير من قال به ثم ما وجه به هذا الاحتمال لا يخفى ما فيه من البعد والتكلف لغير حاجة قوله (لانه على الاصح لا يبقى الخ) نحو السبكي قال العطار فى كونه من جملة الاصح نظر فان هذه طريقة الاشعرى ومن تبعه وهى ضعيفة بل قيل أن القول بذلك سفسطة وانما سادعاهم الى ذلك احتياج الممكن الى الفاعل الحدوث فالزموا استغناء الاحتياج بعد حدوثه فقالوا إن بقاء الجوهر مشروط بالعرض وهو لا يبقى زمانين فالحاجة باقية ومن قال العلة الامكان لم يحتج لذلك ثم ذكر حجة من قال ببقاء الاعراض وردها نقلاً عن السعد وقال البنائى على قول السبكي وابن العرض لا يبقى الخ أى لانه يازم عليه قيام العرض بالعرض ونوزع فى ذلك بأن هذا مبنى على مذهب الاشعرى من أن البقاء صفة وجودية وأما على أنه أمر اعتبارى فلا محذور فيه وتقدم عن الملوى ان القول المذكور نسب الى الاشعرى وتقدم أنه ضعيف وأما كلام سيدى عبد القادر القاسى الذى نقله المحشى فليس فيه ترجيح للقول ببقاء العرض لانه لما كان القول بذلك بعيداً ينكره العقل وضحه بالمثال كما أوضحوا مذهبه أيضاً فى عدم بقاء الجوهر اذا انقطع.

عنه العرض بزيادة الزيت في السراج كما يأتي لانه يقول القدرة لا تتعاق بالعدم والتحقيق انها تتعاق به وهو مبني على ان العرض يبقى وقد وقعت على جواب لسيدي عبد القادر نسب فيه القول ببقائه لجمهور الفرق وذكر حجتهم وسلها ثم ذكر قول الأشعري وما احتج به ورد ذلك ونقل في آخره كلام الكمال ابن أبي شريف وقد مر في كلام العطار قوله ونفس الذوات الى قوله مجعولة ظاهرة ان الماهيات المختلف في جعلها الذوات الحادثة وهو الموافق لما مر له في صفة الوجود حيث قال وانما المراد بالمنقول عن الأشعري وغيره من أن وجود الشيء عينه الرد على المعتزلة في قولهم المعدوم الممكن قبل وجوده شيء وذات ومتقرر في نفسه الى أن قال فلذوات الموجودة عندهم تقرر قبل الوجود والفاعل انما فعل الوجود لا الذوات ه وهو أسهل في تصوير هذه المسألة والذي عند الأصوليين ان المراد بالماهيات حقائق الأشياء ونص السبكي مع شارحة المحلى والماهيات للكنات أي حقائقها مجعولة بسيطة كانت أو مركبة أي كل ماهية يجعل فاعل وقيل لا مطلقا بل كل ماهية متقررة بذاتها ثالثا مجعولة أن كانت مركبة ه يخ قال العلامة العطار تطلق الماهية على ما به يحاج عن السؤال بما هو وليست مرادة هنا وعلى ما به الشيء هو وهذا المعنى يقال له باعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية وباعتبار تحققه حقيقة وهذا هو المراد هنا وإذا قال شارح أي حقائقها ه وعلى كل فهي مجعولة أي مخلوقة لله تعالى عند ارادة خلقها وليست بمتقررة قال الشريفي في تقريراته قال عبد الحكيم في حاشية المواقف النزاع في ان الماهية بمعنى ما به الشيء هو كليا أو جزئيا مجعولة أولا في الماهية الكلية ه فمن قال بثبوت امروراهويات الخارجية وهو الماهية الكلية كان نزاعه فيه ومن لم يقل بالاثبوت الهويات الخارجية كان نزاعه فيه والثاني هو الحق الذي عول عليه عبد الحكيم وغيره من المحققين اذ الماهية الكلية أمر انتزاعي لا وجود له و (ح) يجب حمل ما هنا عليه اه قال الشيخ الامير على الجوهرية المأخوذ من شرحي المقاصد والمواقف صعوبة تحرير محل النزاع في هذه المسألة اه وقال العلامة العطار النزاع في أن أثر الفاعل نفس الماهية أو الماهية باعتبار الوجود فمن ذهب إلى الأول يقول أنها أثر مرتب على تأثير الفاعل ثم العقل ينتزع منها الوجود ويصفها به فالوجود اعتبار عقلي انتزاعي وعلى هذا يكون وجود كل شيء عينه واليه ذهب الأشعري وقال به الحكماء الاشرافيون أي القائلون بعينية الوجود ومن ذهب الى الثاني يقول ان أثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية بل اثر الفاعل ثبوتها في الخارج ووجودها فيه

الماهيات مجعولة وإن المعدوم ليس بشيء والأحوال الحادثة على القول بها وهي صفات لا موجودة ولا معدومة أثر القدرة أيضاً واختلف في عدم هل تتعلق به القدرة مطلقاً أو لا

بمعنى أنه يجعل الماهية متصفة بالوجود في الخارج فالماهية أثر له باعتبار الوجود لا من حيث هي بأن تكون نفسها صادرة عنه ولا من حيث كونها تلك الماهية بأن يجعل الماهية ماهية وإلى هذا ذهب المعتزلة القائلون بأن للماهية ثبوتاً في القدم وعلى كلا التقديرين أثر الفاعل هو الشيء الموجود في الخارج إما بنفسه أو باعتبار الوجود ولم يذهب أحد إلى أن الماهيات مجعولة بمعنى كون تلك الماهية ماهية إذ لا معنى له هذا تحرير محل النزاع كما حققه الجلال الدواني في حواشي الزوراء اه والكلام في المسألة طويل مبسوط في محله وفي هذا القدر كفاية. قوله ﴿ وإن المعدوم الخ ﴾ يؤخذ منه أن القول بأن الماهية مجعولة متفرع على القول بأن المعدوم ليس بشيء ولا ذات ولا ثابت في الخارج ومقابله على أنه شيء وهو كذلك قال الكمال فكان من حق السبكي أن يجمع بينهما في موضع واحد. قوله ﴿ والأحوال الحادثة الخ ﴾ لكن تأثير القدرة فيها بالثبوت لا بالإيجاد والإعدام قال في شرح الكبرى الذي عليه المحققون أن الله تعالى إذا خلق العلم في ذات الجوهر ولزم من ذلك ثبوت عالميته فقد فعل الصانع المعنى والحال اه قال الأنباني في تقريراته على السيجوري بل والاعتبارات على ما قاله الشيخ ثعلب من أن القدرة تتعلق بالأمور الاعتبارية التي لها تعلق في الخارج كهيئة العالم واقتران العرض بالجوهر والقول بأن ذلك ليس من متعلقات القدرة يشبه القول بالتولد واحترز بقوله التي لها تعلق في الخارج عن الاعتبارية الكاذبة والظاهر أن الذهن وما حل فيه وحلوله كلها متجرد بعد عدم وكل ما كان كذلك فهو من متعلق القدرة. قوله ﴿ واختلف في عدم الخ ﴾ وهو إما سابق أو لاحق فالأمور ستة كما مر لكن محل الخلاف في غير عدم الممكن في الأزل وأما هو فلا تتعلق به القدرة اتفاقاً كما قاله (د) لأنه واجب لا جائز ولا لجاز وجودنا في الأزل وهو باطل لما يلزم عليه من تعدد القدماء. قوله ﴿ هل تتعلق به القدرة مطلقاً ﴾ أي سواء كان سابقاً أو لاحقاً وهو ظاهر كلام (س) حيث عرف القدرة بأنها تؤثر في وجود الممكن وعدمه وصرح به في شرح المقدمات وتبعه عليه جماعة وذلك لأنهم قالوا العلة في احتياج الأثر إلى المؤثر الامكان وإذا كانت نسبة الوجود والعدم في الممكن على حد سواء أي كل منهما ممكن فلا بد لوجوده أو عدمه من مرجع لا مكان كل منهما نعم يخرج عدم الواجب كما مر. قوله ﴿ أولاً مطلقاً ﴾ وذلك لأن علة

مطلقا وهو مذهب لأشعري وإمام الحرمين أو تتعلق بالعدم الطارىء اللاحق فقط وهو مذهب القاضي الباقلاني وعلى قول الأشعري فإذا أراد الله تعالى إعدام عرض لم يخلقه في الزمن الثاني بقدرته فيبقى معدوما أو إعدام جرم قطع عنه مواد البقاء فيتلاشى وهل معنى تعلقها بالعدم الأصلي على القول به أنها صالحة لأن تنسخه بالوجود مكانه وبه صرح في شرح المقدمات أو أنه نفسه أثرها فيما لا يزال لأنه إذا كان ممكنا وهو مقتضى كلام التدرعي وغيره لا يقال لو كان العدم فيما لا يزال أثرها لاقتضى ذلك أنه لولاها لم يكن ولكن الحاصل هو الوجود وهو محال لا نناقول فرض انتفائها فرض محال فلا يلتفت إليه فيبقى أن حال الممكن فيما لا يزال للوجود

احتياج الأثر إلى المؤثر عند حدوثه فقط أو هو والامكان أو الامكان بشرط الحدوث وعلى كل فالعزم لا حدوث فيه فلا يحتاج إلى المؤثر فعدم الحوادث عندهم سواء كانت جواهر أو أعراضا واقع بنفسه لا بالقسرة لأن أثرها لا بد أن يكون وجوديا . قوله (أو تتعلق بالعدم الطارىء) أى بناء على أن احتياج الأثر إلى المؤثر الامكان كما مر في القول الأول ولكن لما كان العدم السابق فيما لا يزال مسبقا بالعدم في الأزل وهو لا يحتاج للمؤثر لكونه واجبا قالوا بتأثير القدرة في اللاحق فقط وأسقطوا السابق بقسميه . قوله (لم يخلقه في الزمن الثاني) يعنى وأما العرض الذى كان في الزمن الأول قبل العرض الذى لم يخلقه الله تعالى فقد انعدم بنفسه لأن من صفاته النفسية انعدامه بمجرد وجوده من غير فعل فاعل . قوله (قطع عنه مواد البقاء) أى وهى الأعراض فيعدم الجرم بدون إعدام فعدم نظير ذلك إذا وضعت الزيت في السراج فإن القتيلة تستمر منورة فإذا فرغ الزيت طفت بدون جعل بهذا وجهوا مذهب أيضا في انعدام الجوهر نظير ما تقدم في عدم بقاء العرض ولا يفهم منه ترجيح مذهب في الأمرين . قوله (أنها صالحة الخ) أى تتعلق به القدرة تعلقا صلاحيا . تعلق قبضته بمعنى أن الله تعالى إن شاء أبقى ذلك الممكن على عدمه وإن شاء أوجده وأبدل عدمه بوجوده وهذا هو الراجح وقوله وبه صرح الخ ونصه ذهب بعض المحققين إلى أن العدم الممكن السابق على وجود الحوادث فيما لا يزال مقدور للبارى تعالى كالعدم والوجود الطارئين بمعنى أنه في قدرته تعالى له ابقاؤه وإزالته يجعل الوجود في مكانه وإطلاق المقدورية بأقل من هذا مستعمل في اللغة والعرف يقال الملك يقدر على الناس ولا يقدر على غيره معنى أنه يملك على سبيل المجاز تغيير بعض أحوالهم كإعزاز وإذلال ونحوهما فكيف لا يطلق على العدم الممكن أنه

أو العدم وكلاهما ممكن فأيهما حصل فهو أثر لها والله الموفق . ثم نقول للقدرة تعلق ..
 مقدور الله تعالى لأنه يملك بقاءه وتغييره حقيقة فلا الفهم بأنه ليس بمقدور نظرا إلى أن حقيقته
 ليست بوجودية ولا طارية سواء أدب باطلاق ما يؤهم عجزا في قدرته تعالى ومقدوره كل حقيقة من
 هذه الحقائق بما يليق بها وهذا القول أقرب للغة والعرف وأسلم من سوء الأدب (اه) قال السجوري
 على (سني) فتلخص أن للقدرة تعلقين الأول صالحي قديم والآخر تنجيزي حادث هذا على سنبل
 الاجمال وأما تفصيله فلها سبع تعلقات الأول الصالحي القديم وهو صلاحيتها في الأزل للإيجاد
 والإعدام والثاني كون الممكن فيما لا يزال قبل وجوده في قبضة القدرة ان شاء إبقائه على عدمه وان
 شاء أوجده والثالث إيجاد الله تعالى الشيء بها فيما لا يزال وهو من أقسام التعلق التنجيزي الحادث
 والرابع كون الممكن حالة وجوده في قبضة القدرة ان شاء تعالى إبقائه وان شاء أعدامه والخامس إعدام
 الله الشيء بها وهو من أقسام التعلق التنجيزي الحادث السادس كون الممكن حالة عدمه في قبضة
 القدرة ان شاء تعالى إبقائه على عدمه وان شاء أوجده السابع إيجاد الله تعالى الشيء بها حين
 البحث وهو من أقسام التنجيزي الحادث وسكتوا عن تعلقها بالشيء بعد ذلك وهو كونه في قبضة
 القدرة ان شاء إبقائه وان شاء أعدامه وهذا بقطع النظر عن الأدلة الشرعية فإذا ضم هذا إلى
 السبعة كانت الجملة ثمانية اه بخ . قوله في آخر السؤال ولكن الحاصل هو الوجود وهو محال
 قد سقط لفظ وهو محال في نسخ المطبعة والصواب ثبوته كما في النسخ بخط القلم لأنه من تمام
 السؤال ويان الاستحالة انه اذا ارتفع العدم مع انتفاء القدرة ثبت الوجود على طرفي نقيض
 والفرض ان الوجود لا يكون الا بالقدرة ومحصل الجواب ان هذا السؤال باطل لأنه مبني على
 فرض المحال وهو لا يلتفت اليه عند علماء الجدل . قوله (ثم نقول للقدرة تعلق الخ) حقيقته
 هنا كما قاله ابن عرفة اقتضاء الصفة — لذاتها منسوبا لها به لا بقيد مقارنة وجودها لوجوده اه
 قوله (اقتضاء الصفة) أي طلبها أمرا زائدا على القيام بمحايها وقوله لا بقيد الخ يعني ان متعلقها
 لا يشترط فيه أن يكون موجودا كما يؤخذ مما ر قال القرا في التعلق نسبة والنسبة يشترط
 فيها تقرير طرفيها لا وجودهما كالعلم فان تعلقه نسبة بينه وبين معلومه ومعلومه قد يكون معدوما
 بل مستحيلا اه وقد جرى في هذا التوجيه على ان التعلق نسبة ثم ان ما ذكره حقيقة في التعلق
 التنجيزي وأما اطلاق التعلق على صلاحية الصفة في الأزل الشيء أو على كون الشيء في القبضة
 فجاز كما قاله السكتاني و (د) وغيرهما وأما قول الملوحي انه حقيقة بدليل ان اطلاق التعلق على

صلاحى قديم وهو عام الوجود ما وجد أو يوجد وقت حصوله وقبله وبعده بدلا ولعدمه كذلك ولعدم
السمع والبصر حقيقة فقياس مع وجود الفارق لانهما ليستا من صفة التأثير بخلاف القدرة
والتعلق فى كل شىء بحسبه ولو قيل انه حقيقة عرفية عندهم وان كان أصله مجازا لصح قاله الشيخ
الأمير سم يؤخذ من تعريف التعلق انه نفسى للصفة المتعلقة وهو المشهور واستشكل على القول
بثبوت الأحوال وجعلها متعلقة أيضا بأن التعلق حال فيلزم قيام الحال بالحال وهو من المحال
وذهب الفخر الرازى الى أنه نسبة وإضافة بين الصفة المتعلقة ومتعلقها كالأبوة بين الأب
والابن وارتضاه السعد ونحوه للقرا فى كما مر لكن قال المقترح هو بعيد عن التحقيق والى هذا
أشار المقرئ فى اضاءة الدجنة بقوله :

واختلف الأشياخ فى التعلق ف قيل نفسى لذى التحقق

أى طلب الصفة زائدا على قيامها بذات موصوف علا

كالكشف بالعلم وكالدلالة من الكلام وصف ذى الجلالة

لكن ذا القول لوصف الحال بالحال افضى وهو ذو اشكال

فى قول من للمعنوية التزم وبالتعلق لها أيضا جزم

وقيل نسبة للفخر اتمى ذا القول والسعد ارتضاه واعتمى اه

وقيل من مواقف العقول انظر ما يأتى لنا عند قول (ش) ثم ان الحياة لا تتعلق بشىء . قوله
(صلاحى الخ) ويقال له صلاحى وهو صلاحيتها للإيجاد والإعدام والتجزى هو تأثيرها
فى الممكن بالفعل والاول قديم والثانى حادث وقد استشكل بعضهم اجتماعهما وضمنه سؤالا
وارسله سيدى احمد بن مبارك ومحصله ان القدرة مثلا اذا تعلقت بالممكن تعلقا تجزيا فهل
التعلق الصلاحى لازال متعلقا بهذا الممكن اولا فان قلنا بالتعلق لم يظهر وجهه لانها كانت صالحة
لأن توجده والفرض انه موجود وان قلنا انه انقطع لزم انعدام القديم فقيد الشيخ فى ذلك
تقييدا حسنا فى نحو نصف كراسة وذكر فيه اجوبة ثلاثة تقتصر على اولها وهو ان التعلق الصلاحى
لا يتعدد بتعدد متعلقاته وزوال بعضها او جميعها ليس زوالا له لانه صفة نفسية للقدرة عبارة عن
كونها على حالة يصح بها التأثير وهذا الكون وصف نفسى للقدرة وكما لا تتعدد القدرة بتعدد المتعلقات
فكذلك الكون المذكور وكما أن زوال بعض المتعلقات ليس زوالا للقدرة فكذلك الكون
المذكور ومثل القدرة وتعلقها مثل سيف ونحوه اذا عين لقطع مائة غصن مثلا فهو قيل
قطعها صالح لذلك وعند قطعها او قطع بعضها او عدم قطع شىء لا يتخلف صلاحيتها السابقة فلا

مالم يوجد ولا يوجد ولو جوده ان لو وجد بمعنى أنه تعالى بالصفة التي يتأتى بها خلقه وإيجاده
 لا لوف ألف من أمثال هذا العالم أو أعظم والأعظم وزد ما شئت الى غير نهاية وان لم
 يقع شيء من ذلك لعدم تعلق المشيئة به وتعلق تعلقات تجزياً بوجود ما وجد أو يوجد إلا بعدمه
 مادام موجوداً أو بعدمه وقت عدمه لاحقاً وسابقاً على الخلاف لا بوجوده وبعدمه مالم يوجد
 ولا يوجد على قول لا بوجوده ثم أن نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السواء فليس بعضها
 أيسر ولا بعضها بصعب وان بلغ في العظمة ما بلغ قال تعالى ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس
 واحدة إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقوله كن فيكون وما أمرنا الا واحدة كلمح بالبصر
 وأما قوله إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام فليس المراد أنه لا يتأتى له

يقال اذا قطعت به المائة زالت من صلاحته مائة مرة كما لا يقال اذا قطعت به عشرة منها زالت
 من صلاحته عشرة افراد فكذلك القدرة لا يقال فيها اذا انجز لزيد مثلاً مائة وصف أو اقل
 أو أكثر أنه انتقص من أفراد التعلق بعدد ما أنجز له وح فقوله في السؤال فان قلنا بالتعلق الخ
 جوابه ان الصلاحي ينظر فيه لذات القدرة لا للتعلقات كما ان الصلاحي للسيف لا ينظر فيه
 لجانب الأغصان وكما ان صلاحته لا تزول بقطع غصن كذلك القدرة فهذا وجه بقاء الصلاحي
 مع وجود التجيزي وقوله لأنها كانت صالحة الخ جوابه انه إنما يتم لو كان الصلاحي محصوراً
 في الإيجاد قبل حصوله وح يتنى بحصوله وليس كذلك فان صلاحى القدرة لا يختص بإيجاد ولا
 اعدام بل يعم ما لا ينحصر من وجوه المتعلقات والسؤال إنما يتم من اعتبار الصلاحي جزئياً
 متعلقاً بخاص وذلك مفرع على تعدد الصلاحي بتعدد المتعلقات وقد علمت بطلانه والله أعلم اه
 يخ وهذا التقيد سماه بعض علماء عصره بالدرجة في تحقيق تعلق القدرة وسماه بعضهم بالنور الصباحى في
 تحقيق قدم التعلق الصلاحي قوله (وهو عام لوجود الخ) حاصل ما ذكره للصلاحي أربع عشرة
 صورة وللتجزى خمس صور وبيانها من كلام ش أن قوله وقت حصوله وقيله وبعدة يرجع لقوله
 لوجود ما وجد أو يوجد فتكون الصورتان من ضرب اثنين في ثلاثة وقوله ولعدمه كذلك
 فيه ست صور أيضاً فهذه اثنتا عشرة صورة والثالثة عشرة قوله ولعدمه مالم يوجد ولا يوجد
 والرابعة عشر قوله ولو جوده أن لو وجد وقوله في التجيزى بوجود ما وجد أو يوجد فيه
 صورتان وقوله وبعدمه وقت عدمه يرجع للصورتين قبله فهى أربع من ضرب اثنين في
 اثنين والخامسة هى . قوله (وبعدم مالم يوجد) وهذا انحصر وانهل بما للبحثى . قوله

الخلق في أقل من الستة ولكنه علم خلقه الأناة والثبوت في تصرفاتهم ولهذا قال في الآية الأخرى
ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب فاحترس بقوله
وما مسنا من لغوب دفعا لما يتوهم أن هذا التماهل استراحة من تعب خلق البعض ودفعا وردا
لقول اليهود أنه استراح يوم السبت بعد كمال خلق ذلك من الأحد إلى الجمعة ولهذا أدخل من
الناحية على الاستغراق أي ما مسنا من تعب أصلا لا في الأثناء ولا حين الانتهاء وأما قوله
وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه فليس المراد به أن الإعادة أهون عليه من البدء
حتى يلزم التفاوت كما هو ظاهر اسم التفضيل بل اسم التفضيل بمعنى الوصف الذي لا تفضيل فيه
أي هين عليه على حد الأشج والناقص أعدا لبني مروان أي عادلاهم وأريد به الزيادة المطلقة
لا بالنظر إلى مفضل عليه أي وهو في غاية السهولة عليه ولا يلزم منه (ح) أن البدء ليس كذلك
بل هو في غاية السهولة أيضا وقد ذكر هذا الاستعمال المرادى تبعا للتسهيل قال سيدي زروق ومن
قوى إيمانه بالقدرة لا يكون عنده شيء أغرب من شيء واستغراب الخوارق من ضعف اليقين
بالقدرة ولهذا قال عليه السلام في حديث تكلم البقرة لما قالوا سبحان الله بكرة تكلم آمنت به أنا
وأبوبكر وعمر قال الشيخ أبو العباس أي آمنت به أنا وأبوبكر وعمر بلا عجب وأنتم مع العجب
إذ الكل آمنوا به قلت الحديث في مسلم من رواية أبي هريرة هكنا قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم بينما رجل يسوق بقرة له قد حمل عليها التفتت إليه البقرة فقالت إني لم أخلق لهذا
ولكني إني خلقت للحرث فقال الناس سبحان الله تعجبا وفزعاً بكرة تكلم فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم فإني أومن به وأبوبكر وعمر قال أبو هريرة وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بينما
راع في غنمه عدا عليه الذئب فأخذ منها شاة فطلبها الراعي حتى استنقذها منه فالتفت إليه الذئب
فقال له من لها يوم السبع يوم ليس لها راع غيري فقال الناس سبحان الله فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم فإني أومن بذلك أنا وأبوبكر وعمر زاد في رواية وما هما ثم أي لم يحضرا عند
النبي حين قال هذا ولكنه عليه من حالها قلت ولا مستحضر أبي بكر رضي الله عنه أن نسبة
الممكنات كلها إلى القدرة على السوية بادر إلى التصديق بخبر الأسراء وذلك أن المصطفى لما أسرى
به من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى أصبح يحدث الناس في المسجد ولم يحضره أبوبكر

بدلا أي على جهة البدلية لأعلى جهة الاجتماع لأن الوجود الموصوف بوقت الحصول
لا يوصف بالقبلية ولا بالبعدية والموصوف بالقبلية لا يوصف بغيرها وكذا الموصوف بالبعدية

فاسرع الناس الى أبي بكر فقالوا هل لك في صاحبك يزعم أنه جاء هذه الليلة بيت المقدس وصلى فيه ورجع الى مكة فقال والله لئن كان قاله لقد صدق فما تعجبكم من ذلك فوالله انه ليخبرني أن الخبر يأتيه من الله من السماء الى الأرض في ساعة من ليل أو نهار فأصدقه وهذا أبعد مما يتعجبون منه فسماه المصطفى يومئذ صديقا وهذا من وفور عقله وتقويه لأن امكان هذه السرعة نظري لا ضروري ولذا كذب به الكفار وارتد يومئذ كثير ممن كان أسلم وقد أدرك الصديق امكانها بسرعة حتى كأنه عنده ضروري قال البيضاوي استحاله قريش والاستحالة مدفوعة بما ثبت في الهندسة أن ما بين طرفي قرص الشمس ضعف ما بين طرفي كرة الأرض مائة ونيفا وستين مرة ثم أن طرفها الأسفل يصل طرف موضعها الأعلى في أقل من ساعة وقد برهن في الكلام أن الأجسام متساوية في قبول الاعراض والله قادر على كل الممكنات فيمكن أن يخلق مثل هذه الحركة السريعة في بدن النبي صلى الله عليه وسلم أوفيا بحمله من البراق اه ولا تتعلق القدرة

قوله (ولا تتعلق القدرة الخ) اتفاقا في الذاتي خلافا لبعض الأغنياء كما يأتي وأما العرضي فقيه خلاف لكنه لفظي قال البيجوري على الجوهرية والمراد بالممكن مالا يجب وجوده وعدمه لذاته ولو وجب ذلك لغيره فالذي تعلق علم الله تعالى به من الممكنات فهو وان كان ممكنا في ذاته لكن وجب وجوده لغيره كما يمان من علم الله إيمانه والذي تعلق علم الله تعالى بعدم وجوده فهو وان كان ممكنا في ذاته لكن وجب عدم وجوده لغيره كما يمان من علم الله عدم إيمانه لكن تعلق القدرة بالذي تعلق علم الله بعدم وجوده تعلق صلاحى لا تنجزى والا لا انقلب العلم جهلا وهو محال وبهذا يجمع بين القولين فالقول بأنه من متعلقات القدرة محمول على التعلق الصلوحى والقول بأنه ليس من متعلقاتها محمول على التعلق التنجزى اه وقال (ع) عند قول (سى) فكل ما علم الله تعالى أنه يكون أولا يكون فهو مراده مانصه ربما ينظر الى عدم تعلقها بالمحال وهى مسألة اختلف فيها وان كان الخلاف في التحقيق لفظيا الا ان يقال الكلام مفروض هنا في التأثير وهو أخص من مطلق التعلق الذى هو محل الخلاف (اه) وقال أيضا في الكلام على ذكر الهيلة مانصه في نوازل الوئرشى سئل ابن عبد السلام هل يمكن أن يخلق الله تعالى أفضل من نبينا صلى الله عليه وسلم فأجاب بأنه يمكن لكنه لم يقع فبلغ كلامه ابا الحسن بن متضر فكتب اليه يا محمد ليت أمك لم تلدك وليتها اذا ولدتك لم تتعلم وليتك اذا تعلمت لم تتكلم فقال ابن عبد السلام ما للبرابطين والدخول في الفضول

بالواجب والمستحيل لأنها ان تعلقت بوجود الواجب وعدم المستحيل لزم تحصيل الحاصل. وان تعلقت بعدم الواجب ووجود المستحيل لزم قلب حقيقتهما برجوعهما جائزين وقد فرضا واجبا ومستحيلا هذا خلف ولخفاء هذا على بعض الأغبياء من المبتدعة قال ان الله قادر على أن يتخذ ولدا والالزم عجزه ومادري أن العجز انما يلزم لو كان القصور من ناحية القدرة أما اذا كان

وقال أبو سعيد السامري القدرة لا تتعلق الا بالممكن وأما المستحيل فليس بمقدور عليه ولا بمعجوز عنه والنبي صلى الله عليه وسلم لما خلقه الله أفضل من العالم استحال أن يكون غيره أفضل اه قال الوثنيسي واعتراض المعتز علي ابن عبد السلام قصور والمسألة خلافية قال العقباتي في شرح العقيدة البرهانية الشيء يكون ممكنا في نفسه ويعرض له أمر فيصير محالا كإيمان أبي جهل فمثل هذا هل تتعلق به القدرة نظرا الى امكانه أولا تتعلق به لأن العلم القديم يؤذن بأنه محال اختاف. فيه فظهر من هذا الخلاف في المسألة والا رجح تتعلق القدرة به اه قال العارف وتقدم ان الخلاف لفظي وهذه المسألة تنظر لقول الغزالي ليس في الامكان أبدع مما كان اه بنخ ويأتي الكلام عليها في مبحث الارادة ثم هذه المسألة ليست مما يجب اعتقاده ولذا عدها ابن عبد السلام من قبيل الدخول في الفضول والواجب اعتقاد انه صلى الله عليه وسلم أفضل الخلق. قوله (لزم قلب حقيقتهم الخ) زادني شرح الصغرى انه يلزم عليه ان يتعلقا باعدام أنفسهما بل وباعدام الذات العلية وبإثبات الألوهية لمن لا يقبلها وسلبها عمن تجب له وهو تخليط عظيم لا يبق معه شيء من الايمان. قوله (ولخفاء الخ) قال (سي) ولخفاء هذا المعنى على بعض الأغبياء من المبتدعة صرح بنقيض ذلك فنقل عن ابن حزم انه قال في الملل والنحل انه تعالى قادر الى آخر ما عند (ش) ومقتضى كلام (د) ان نقل مبنى للفاعل وهو بعض الأغبياء لأنه قال فان قلت لا يلزم من نقله ما ذكر أن يكون مبتدعا لأنه لا يوافق ابن حزم عليها قلت ظاهر صنيع (ص) انه واقفه على ذلك اه بنخ و (ح) فعبارة شرح الصغرى لا تقتضي ان هذا البعض هو ابن حزم نفسه كما توهمه بعضهم نعم أصل المقالة لابن حزم الظاهري كما قاله (سي) والزر كشي في شرح جمع الجوامع وغيرهما وليست بأول بركتته فقد قيل انه خرق الاجماع في نحو خمسين مقالة منها في العقائد ومنها في الأحكام الشرعية ومنها في الحديث وكان حفظه أكثر من فهمه وعلمه أكبر من عقله والملل والنحل كتاب له سماه كتاب الفصل في الملل أي الشرائع والنحل أي الآراء قال (د) في نحو ثلاثين كراسة في الورق الكبير يرد فيه جلي سائر الفرق وأغلب تشيعه على أهل السنة وله

لعدم متعلقها الذي يتعقل صحة تعلقها به فلا يجوز أصلاً قال الأستاذ الأسفرايني أخذ هذا المبتدع وأشياعه ذلك بحسب فهمهم الركيك من ادريس عليه السلام فإن الشيطان جاءه في صورة إنسان وهو يخطط ويقول في كل دخلة وخرجة للآخرة سبحانه الله والحمد لله فأتاه بقشرة بيضة فقال آله يقدر أن يجعل الدنيا في هذه القشرة فقال الله قادر أن يجعل الدنيا في سم هذه الآخرة ونخس إحدى عينيه فصار أعور قال وهذا وإن لم يرو عن النبي صلى الله عليه وسلم فقد ظهر

كتاب في الفقه ينتصر فيه للظاهرية ويشنع على الأئمة الأربعة سيما الإمام المجمع على جلالته مالك قال سيدي يحيى الشاوي وقد وقفت على كتاب لأبي محمد بن أبي زيد القيرواني في الرد عليه اهـ بنح وظاهره أو صريحه أنه صاحب الرسالة وهو بعيد لأنه توفي سنة ست وثمانين أو وتسعين وثلاثمائة وابن حزم ولد آخر رمضان سنة أربع وثمانين وثلاثمائة هـ في ابن خلكان فقد توفي الشيخ قبل بلوغ ابن حزم قال ابن العريفة كان لسان ابن حزم وسيف الحجاج بن يوسف شقيقين أي لكثرة وقوعه في الأئمة بحيث لا يسلم منه أحد قال الشيخ الأمير وما في اليواقيت للشعراني عن الحاتمي أنه تعالى يقدر على خلق المحال وأنه دخل الأرض المخلوقة من بقية طينة آدم فرآى فيها ذلك كلام لا يجوز اعتقاد ظاهره ونزوه الشيخ عنه أو هو مدسوس عليه أو أراد به معنى صحيحاً لأن عليه على أنهم نصوا على أن الكشف يقبل الغلط كالرجل الذي تلبست عليه البصيرة بالبصر وقال رأيت ربي وإنما سكت عنه الشعراني اكتفاء بما قاله في الخطبة من التبري من كل ما خالف الشريعة والقواطع وأخبرني شيخنا الدرديري نقلاً عن الشمس الحنفي أن تلك الأرض هي مدينة سعد آباد ولا تدخل إلا بالروح وقواطع العقل إنما تحكم على ما في العالم الجسماني وأما الروحاني فتخرج عن طور العقل فتأمل اهـ بنح . قوله (قال الأستاذ الخ) هو وإن كان أكبر من ابن حزم وفي مرتبة أسيأخه فقد اجتمع مع ابن حزم فيما يزيد على الثلاثين سنة فيمكن أن تكون ظهرت كتب ابن حزم ووصلت إليه بخلاف ابن أبي زيد فأنما اجتمع مع ابن حزم في نحو سنتين على القول الأول أو في نحو العشر على القول الثاني في وفاة ابن أبي زيد وتوفي الأستاذ سنة ثمان عشرة وأربعمائة ويحتمل أن مراد الأستاذ المبتدع الذي نقل عن ابن حزم قوله (بقشرة بيضة) هكذا عند (سي) والذي عند الزركشي بقشرة فستقه وقوله إحدى عينيه قال بعضهم وأرجو أن تكون اليمنى واختار نخس عينه ليطغى نور بصره لأنه أراد أن يطفىء نور البصيرة وهو الإيمان فالجزء من جنس العمل وشبهة الأخذ المذكور أنه توهم أن مراد إدريس

وانتشر ظهورا لا يرد وقد أخذ الأشعري من جواب إدريس أجوبة في مسائل كثيرة وأوضح هذا الجواب فقال ان أراد السائل أن الدنيا على ما هي عليه والقشرة على ما هي عليه فلم يقل ما يعقل فان الأجسام الكثيرة يستحيل أن تتداخل وتكون في حيز واحد وان أراد أنه يصغر الدنيا أو يكبر القشرة فلعمرى الله قادر على هذا وأكبر منه قيل ولم يفصل إدريس عليه السلام الجواب هكذا لأن السائل معاند معنت ولذا عاقبه بنخس العين وذلك عقوبة كل سائل مثله

عليه السلام ان الله تعالى يجعل الدنيا بهياتها التي هي عليها في القشرة على حالها ايضا وهذا محال في العقل فجعل الكلام على ظاهره واختمه ان القدرة تتعلق بالمحال العقلي وهذا شأن بعض الظاهرية كابن حزم يأخذون بالظواهر وان خالفت المحقول ومثل مقالة ابن حزم ما قاله بعض المتفقهة في زمن الغزالي في قوله تعالى لو أراد الله أن يتخذ ولدا لاصطفى مما يخلق ما يشاء وقوله تعالى لو أردنا أن نتخذ لهم أيا زوجة لاتخذناه من لدنا ان كنا فاعلين فقال مامنع من ذلك الا أنه لو لم يردهما ولما بلغ ذلك الامام الغزالي قال وهلا تنبه هذا الغبي لقوله تعالى ان كنا فاعلين أي لو كان فعلا من أفعالنا تناله هذه التسمية ولقوله لاصطفى مما يخلق ما يشاء أي لو أردنا ذلك لكان خلقا نسميه ابنا بمعنى الرأفة والرحمة لا بمعنى التولد اه وتوفي الغزالي سنة خمس وخمسمائة قوله ﴿فان الأجسام الخ﴾ أي فالمراد بالدنيا في سؤال ابليس الأجسام الكثيرة لا الفراغ الذي بين السماء والأرض ولا الدراهم والدنانير مثلا وقوله في حيز أي مكان صغير قوله قيل ولم يفصل القائل هو الزركشي ويؤخذ منه أنه ينبغي للسؤال أن ينظر لحال السائل فان كان مسترشدا أرشده وبين له وان كان متعتا فلا يفصح له عن المراد الا لمصلحة ترتب وهذا من جملة الأمور التي تؤخذ من قصة إدريس عليه السلام ومنها أن الشيطان يتشكل بغير شكله ومنها استحباب الذر مع العمل وكذا جواز قطعه لأجل الجواب ومنها أن الحياطة من الحرف المهمة قيل وهو أول من خاط الثياب. قوله ﴿وذلك عقوبة الخ﴾ هذا مما يؤخذ أيضا من هذه القصة لكن المراد منه التخليط والا فلا يجوز في الشريعة فعل ذلك مع أحد نعم ان كان كافرا معاندا كابليس جاز ويشعر به قول (ش) مثله قلت والمناسب لحال الأنبياء أن إدريس وقع له اذن من ربه في ذلك كما وقع للنضر عليه السلام وانظر لقصة موسى عليه السلام مع القبطي الذي قتله وقد ورد في حديث الشفاعة أنه يقول للامم قتلت نفسي لم أؤمر بقتلها قال ظم ارادة هي في اللغة القصد وترادفها المشيئة قال في المصباح شاء زيد الأمر اراده والمشيئة اسم منه

والثامنة ارادة وهي صفة . تخصص الممكنات المتضادة بالوقوع بدلا عن البعض المقابل له فتخصص بالوقوع الوجود بدل العدم والعكس وكون الوجود في الوقت المعين لاقبله ولا بعده واليباض بدل السواد مثلا أو العكس والطول بدل القصر أو العكس والغلط بدل الدقة أو العكس والعلم بدل الجهل أو العكس والسعادة بدل الشقاوة أو العكس والذكورة بدل الانوثة أو العكس

أه يخ وهما غير الرضى والمحبة كما يأتي قال في الجوهرية

وقدرة ارادة وغايرت امرا وعليا والرضى كما ثبت

وهي في العرف ما أشار له (ش) بقوله صفة أي قديمة لأن المعرف هنا ارادته تعالى زائدة على الذات قائمة بذاته تعالى فقوله صفة جنس في الحد وخرج بقولنا قديمة الحادثة وفيه رد على الكرامية حيث قالوا انها حادثة وفي قولنا زائدة رد على ضرار المعتزلي حيث قال انها نفس الذات وفي قولنا قائمة الخ رد على الجبائي حيث قال انها صفة قائمة لا بمحل وفيه ايضا رد على النجار المعتزلي حيث قال انها صفة سلبية وفسرها بعدم كون الفاعل ساميا او مكرها لان الصفة السلبية لا قيام لها لكونها امرا عنديا وذهب الكعبي ومعتزلة بغداد الى ان ارادته تعالى لفعل غيره امره به ولفعله عليه بمصلحته ويأتي بسطه عن (ش) قال السعد في شرح المقاصد اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على اطلاق القول بأنه تعالى مرید وشاع ذلك في كلامه وكلام انبيائه عليهم السلام ودل عليه ما ثبت من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمرید ينظر الى الطرف الذي يريد لكن كثر الخلاف في معنى ارادته تعالى فعندنا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به وعند الجبائي صفة زائدة قائمة لا بمحل وعند الكرامية حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند النجار سلبية وعند الفلاسفة العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبي ارادته تعالى لفعله العلم به ولفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هي العلم بما في الفعل من المصلحة أه يخ . قوله (تخصص) خرج به غير الارادة من الصفات واسناد التخصيص اليها مجاز وخرج بالممكنات الواجبات والمستحيلات ودخل الخير والشر وقوله المتضادة اي المتقابلة وهي ستة جمعها الشيخ القصار بقوله :

الممكنات المتقابلات وجودنا والعدم الصفات

ازمنة امكنة جهات كذا المقادير روي الثقات

والخصب بدل الجذب أو العكس واليقظة بدل النوم أو العكس الى غير ذلك ثم تؤثر القدرة على وفق تخصيص الارادة بمتعلقهما واحد وللارادة أيضا تعلقان تنجيزي وصلاحي لكن كلاهما قديم والصلاحي عام لأن ما خصته الارادة بالوجود فهي صالحة لأن تخصصه بالعدم وما خصته بالعدم فهي صالحة لأن تخصصه بالوجود وما خصته بوقت فهي صالحة لأن تخصصه بمقبله أو بمأخذه لأن الحكمة اقتضت أن يكون الأمر على ما هو عليه كما أراد مولانا جل وعلا فالواقع هو مقتضى الحكمة فلا يمكن العدول عنه نظرا اليها وإن أمكن بالنظر الى ذاته والقدرة والارادة صالحتان في أنفسهما لما وقع ولا عظم وأعظم من الأعظم وهلم جرا فلا منافاة بين جواز ذلك كله وصلاحيته القدرة والارادة له واقتضاء الحكمة الاقتصار على هذا القدر الواقع فصار القدر الواقع ممكنا بالذات واجبا بالغير كما يمكن الذي وجب لتعلق العلم بوقوعه وهذا معنى قول حجة الاسلام فيما نسب اليه ليس في الامكان أبدع مما كان والتنجيزي

واشار (ش) بالامثلة الى اربعة منها بقوله فتخصص بالوقوع الخ وبقى عليه المكان والجهة ادخلها في قوله الى غير ذلك . قوله (ثم تؤثر القدرة الخ) يأتي له ايضا ثم تخصيص الارادة على وفق العلم ولا شك ان ثم للترتيب وهل هو في التعقل فقط او فيه وفي الخارج في ذلك تفصيل قال السجوري على الجوهر اعلم ان تعلق القدرة والارادة والعلم مرتبة عند اهل الحق باعتبار التعقل فقط في التعلق القديمة وفي الحقيقة أيضا في الحادث منها مع القديم في تعلق القدرة الصلوحى القديم وتعلق الارادة الصلوحى والتنجيزي القديم وتعلق العلم وهو تنجيزي قديم ترتيب في التعقل فتعقل أولا تعلق العلم ثم تعلق الارادة ثم تعلق القدرة فتعلق القدرة تابع لتعلق الارادة وتعلق الارادة تابع لتعلق العلم وليس بين هذه التعلقات ترتيب في الخارج لأنها قديمة وقديمة لا ترتيب فيه خارجا والالزم أن المتأخر حادث وبين تعلق القدرة التنجيزي الحادث وتعلق الارادة التنجيزي القديم والصلوحى القديم وتعلق العلم وهو تنجيزي قديم ترتيب في الخارج وفي التعقل لأن تعلق القدرة التنجيزي الحادث متأخر عن هذه التعلقات القديمة ضرورة تاخر الحادث عن القديم وأما تعلق القدرة التنجيزي الحادث وتعلق الارادة التنجيزي والحادث على القول به فينهما ترتيب في الخارج والتعقل فيكون تعلق القدرة التنجيزي الحادث متأخرا عن تعلق الارادة التنجيزي الحادث على القول به وقيل بينهما ترتيب في التعقل فقط لأنه لا يتأخر مراد الله عن ارادته اه ملخصا من حاشية الشنوائى مع شرح عبدالسلام اه منه وباتى لهذا تنمة عند قول (ش) ثم تخصيص الارادة . قوله (وهذا المعنى الخ) أى كون

الحكمة اقتضت أن يكون الأمر على ما هو عليه كما أرادته تعالى وتعلق العلم القديم بذلك هو معنى قول الامام الغزالي ليس في الامكان الخ وتقدمت الاشارة الى هذا الجواب وان هذه المسألة من قبيل الواجب العرضي وهذه المقالة قالها في كتاب التوكل من الاحياء ونصه بعد كلام وكل ما قسم الله لعباده من رزق وأجل وفرح وحزن وعجز وقدرة وإيمان وطاعة وضد هما فهو عدل لا جور فيه وحق لا ظلم فيه بل هو على ما ينبغي وكما ينبغي وليس في الامكان أتم منه ولا أحسن ولا أكمل ولو كان وادخره مع القدرة عليه لكان بخلاف تناقض الجود وظلها يتناقص العدل ولو لم يكن قادرا لكان عاجزا فكل فقر وضروتنقص في الدنيا زيادة في الآخرة وكل نقص في الآخرة بالاضافة الى شخص نعم بالاضافة الى شخص آخر لولا الليل لما عرف النهار ولولا المرض لما عرف قدر الصحة ولولا النار ما عرف أهل الجنة قدر النعمة الى أن قال والحاصل أن الخير والشر مقتضى به وقد صار مقتضى به واجب الحصول بعد سبق المشيئة فلا راد لحكمه ولا معقب لقضائه اه بخ وأوصل هذا الكلام لأبي طالب المكي في قوت القلوب وقد صرح الغزالي في بعض المواضع من الاحياء بالنقل عنه وأثنى عليه فتصرف فيه الغزالي وأجمله فوقع ما وقع ونص أبي طالب أعلم يقينا أن الله تعالى لوجعل الخلائق كلهم من أهل السموات والأرضين على علم أعلمهم به وعقل أعقلهم عنه وحكمة أحكمهم عنده ثم زاد كل واحد منهم مثل عدد جميعهم واضاعفهم علما وحكمة وعقلا ثم كشف لهم العواقب وأطلعهم على السرائر وعرفهم دقائق العقوبات وأوقعهم في خفايا اللطف في الدنيا والآخرة ثم قال لهم دبروا الملك بما أعطيتكم من العلوم والعقول ثم أعانهم على ذلك وقواهم لما زاد تدبيرهم على ما تراه من تدبير الله تعالى من الخير والشر والنفع والضر جناح بعوضة ولا أوجبت العقول والمكاشفات ولا العلوم والمشاهدات غير هذا التدبير ولا قضت بغير هذا التقدير الذي نعانیه ولكن لا يصرون وما يعقلها الا العالمون اه فانت تراه فرض عدم الامكان بالنسبة الى الخلق بخلاف الغزالي فقد فرضه في جانب الحق فانكروا عليه ذلك وأستشكلوا من كلامه أمرين الأول قوله ((ليس في الامكان الخ)) الثاني قوله ولو كان وادخره الى قوله يناقض العدل قالوا هذا انما يناسب أصول المعتزلة من وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى قال شارحه الشيخ مرتضى وتقرير كلامه يظهر من معرفة أمرين الأول أن المجمع عليه عند أهل السنة أن القدرة انما تتعلق بالممكن دون المستحيل فكل ما صح حدوثه ولم يستحيل وجوده فانه قادر عليه وكل ما استحال وجوده لم يوصف أحد بالقدرة

عليه ولا بالعجز عنه لأن العجز إنما يصح عما تصح القدرة عليه ولذلك لا يوصف أحد بالعجز عن الجمع بين الضدين أو جمع العالم في قشرة ونحو ذلك وفي هذه المسألة خلاف مع بعض المعتزلة الثاني أن النفي في هذا الكلام ليس منصبا على امكان شيء غير الموجود إنما هو منصب على كونه أبداع من الموجود فالنفي هنا كون شيء مما يمكن وجوده أبداع مما وجد مع القطع بصلاحية القدرة لا إيجاد شيء فإذا فهمت الأمرين سهل حل الكلام اه الخ وقال في موضع آخر . هذه المسألة لها طرفان فطرفها الخارج في علم الكلام وطرفها الداخل متصل بعلم كمال الإيمان الذي هو من علوم المكاشفة ومن ورائه سر القدر المنهى عن افشائه كما أشار إليه (ص) آخر السياق فالعلم بها من عالم الملكوت لا يفهمه الا من اطلع عليه اه بنج ولما سأل صاحب الابريز شيخه سيدي عبد العزيز عن مقالة الغزالي لم يصرح له بالانكار ولا بالتأويل وإنما قال له القدرة الالهية لا تنحصر والرب لا يعجزه شيء وهذا يسلبه الغزالي وغيره وكان صاحب الابريز فهم منه الانكار فتصدى لرد هذه المقالة والبحث مع من أجاب قال وقد اختلف العلماء في هذه المسألة على ثلاث طوائف فطائفة ردتها وطائفة أولتها وطائفة كذبت نسبتها اليه ثم ذكر ما يتعلق بهذه الطوائف وأطال البحث مع من أولها ورد جميع التأويلات وقال في آخر كلامه وقد حماني الله تعالى من أبي حامد بشيخنا وذلك اني لما عزمت على رد هذه المسألة وقف على الشيخ مناما فبلا قلبي بتعظيم أبي حامد حتى صارت ردودتي تتوجه للمسألة ولم ينله شيء منها ولم يجر على لساني الا تعظيمه وقال ان عليه لباسا مارأيته أو ما دخل به على الا أصغرت نفسي وانه من الأولياء الكبار اه بنج لكن يقال له لما كان الغزالي بهذه المثابة فتأويل كلامه أولى من الاعتراض مع بيان الحق في المسألة والغزالي لا ينكره وخطاه إنما هو في العبارة فالحق مع الطائفة التي أولت لامع الطائفة التي اعترضت ولا مع الطائفة التي كذبت نسبتها اليه لثبوت هذه المقالة في مواضع من كتبه غير الأحياء بجواهر القرآن ومقاصد الفلاسفة بل وصل اليه السؤال عنها وأجاب عنه كما في الأجوبة المسكتة ومقام الغزالي مشهور معلوم عند الخاص والعام وانظر بعض التعريف به عند المحشي ان شئت وقد عده السيوطي في قصيدته من المجددين لهذه الأمة دينها نقلها المحشي ثم ان ما أجاب به شارحنا اقتصر عليه جماعة ونحوه للشيخ عبد الكريم الجيلي صاحب الانسان الكامل فانه قال كل واقع في الوجود وقد سبق به العلم القديم فلا يصح ان يرقى عن رتبته في العلم الالهي ولا ينزل عنها فصيح قول الغزالي ليس في الامكان الخ هكذا ذكره في الابريز ونقل

خاص بما وقع أو يقع كما وقع أو يقع ومنهم من زاد للارادة تعلقا تنجيزيا حادثا حاصلًا عند بروز المقدورات لأوقاتها والحق أنه يكفي في ذلك التنجيزي القديم فان قلت لم لا يكون

مرتضى عن شيخه الحفنى عن الجبلى انه قال لأن ما كان قد تعلق به العلم القديم وما تعلق به العلم لا يقبل الزيادة والا لقبها العلم القديم ولا قائل به فصح انه ليس في علم الله تعالى أبدع من هذا العالم اه واعترض في الابرز ما نقله عن الجبلى فقال سلمنا ان كل واقع في الوجود لا يرقى عن رتبته في العلم ولا ينزل عنها وذلك لا يستلزم انه لا يمكن وجود أبدع منه وانما يصح أن يكون جوابا لو كان كلام الغزالي هكذا ليس في الامكان أن يرقى الحادث عن مرتبته في العلم أو ينزل عنها اه قال الشيخ مرتضى والذي فهمته من عبارة الجبلى الثانية أن مراده اثبات الابدعية لهذا العالم بسبب تعلق العلم الالهى الذى لا يتعلق الا بالأجل والابدع وهو لا يقبل الزيادة فلا أبدع منه (ح) بهذا الاعتبار اه وأجاب السيوطى عن الدليل الذى اقامه على تلك الدعوى وهو قوله ولو كان وادخره الخ بأنه أراد أن يقره على مذهب الفريقين أى أهل السنة والمعتزلة لتم دعواه عدم الامكان على المنهيين فكأنه قال هو محال اجماعا من الفريقين أما على مذهب أهل السنة فلان ادخاره منافي للفضل وهو الذى عبر عنه بالجود وأما على مذهب المعتزلة فلان ادخاره عندهم ظلم ينافى العدل اه يخ قال في الأبرز عقبه لوقال الغزالي هكذا لقرب الحال ولكنه قال لو ادخره مع القدرة عليه لكان بخلا وأهل السنة ينزهون ربهم عن البخل اه قال الشيخ مرتضى جواب السيوطى في غاية التحرير والاتقان وأما لفظ البخل فقد أجاب عنه بقوله انما أراد به الغزالي المبالغة في تقريب الدليل الى الاذهان فكأنه قال لا شك أن البارئ تعالى جواد لا يخل والجواد لا يخص بعطائه أحد ادون أحد دون حكمة وقد قدر على اناس ووسع على آخرين فلو لم يكن لحكمة أو أنه أصاح في حقهم لكان منافيا للوجود وهو تعالى منزّه عما ينافى صفة الجود اه وقد تصدى مرتضى لرد ابحاث صاحب الابرز انظر السقر التاسع من شرح الاحياء والانصاف ان كلام الغزالي مشكل ولكن التأويل أحسن من الاعتراض ومن المعلوم أن التأويل مبنى على المسامحة لا على تحكيم ظاهر اللفظ والكمال لله تعالى قوله (والتنجيزى خاص الخ) أى لأنه انما يتعلق بالشئ على الصفة التى هو عليها من وجود أو عدم أو غيرهما من الممكنات المتقابلة وقوله كما وقع أو يقع من قبيل اللف والنشر المرتب . قوله (ومنهم من زاد الخ) معنى كلام هذا البعض أن الله تعالى يخص الشئ عند وجوده بأن يرجح وجوده

التخصيص بالقدرة نفسها فلا تكون ثم صفة زائدة عليها قلنا القدرة مستوية النسبة للمقدورات المتقابلة فترجيح بعضها على بعض لا يكون بما استوت نسبتته والالكان مستوى النسبة غير مستوى النسبة لا يقال يلزم مثل ذلك في الإرادة لاستواء نسبتها بالصلاحية الى الجميع فيحتاج

على عدمه ترجيحاً آخر غير الترجيح الازلي مع بقاءه لأنه قديم لا يندم فاجتمع عند وجود الشيء ترجيحان وهذا بعيد عن العقل ولذا قال (ش) والحق أنه يكفي في ذلك التجيزي القديم وعبرة (ش) أحسن من عبارة البيجوري على الجوهره حيث قال التحقيق أنه اظهر للتعلق التجيزي القديم لا تعلق مستقل اه فقد اعترضها الاجهري في تقريراته فقال صاحب هذا التحقيق يسلم أن هناك تخصيصاً حادثاً لكنه ليس مستقلاً عن الأول بل هو مظهر له هذا معنى كلام المحشى أى البيجوري ويرد عليه أن هذا التخصيص الحادث مغاير للتخصيص القديم قطعاً وح فهو مستقل ولم يظهر المراد بعدم استقلاله فهذا التحقيق غير ظاهر بل الظاهر انكار التخصيص الحادث بالكلية واظهر التخصيص القديم انما هو بتعلق القدرة الذي هو الابداع ثم نقل عن الشرفاوى عن الهدى نحو عبارة (ش) ووقع في نسخة المطبعة من المحشى ابن الجوزي بدل البيجوري وهي مصحفة قوله (قلنا القدرة مستوية النسبة) يعنى باعتبار تعلقها بالصلاحية بالوجود والعدم مثلاً فهما متساويان بالنسبة اليها لا ارجحية لأحدهما على الآخر وقوله والا كان مستوى النسبة أى وهي القدرة باعتبار ما ثبت لها في الواقع غير مستوى النسبة أى على فرض اثبات الترجيح لها وكون الشيء مستوى النسبة غير مستوى النسبة جمع بين متناقضين وهو محال قوله (لا يقال الخ) أصل السؤال والجواب للسعد في شرح المقاصد وذلك أن نسبة الإرادة الى الفعل والترك والى جميع الاوقات على السواء اذ لو لم يحز تعلقها بالطرف الآخر في الوقت الآخر لزم نفي القدرة والاختيار واذا كانت على السواء فتعلقها بالفعل دون الترك وفي هذا الوقت دون غيره يقتصر الى مرجح ومخصص لا متناع وقوع الممكن بلا مرجح كما ذكرتم وللزم تسلسل الارادات والجواب انها انما تتعلق بالمراد لذاتها من غير مرجح آخر لانها صفة شأنها التخصيص والترجيح للمساوى بل المرجوح وليس هذا من وجود الممكن بلا وجود وترجيح بلا مرجح اه وقد علمت منه ان موضوع السؤال التعلق بالصلاحية كما أشار اليه (ش) بالصلاحية و (ح) فلا حاجة لقول بعضهم لو نظر هذا السائل للتعلق التجيزي لما سأل لانها ليست مستوية النسبة باعتبارها . قوله (ولا كذلك القدرة الخ) فان قلت لم كان التخصيص ذاتياً للإرادة دون القدرة

التخصيص الى الترجيح بصفة أخرى ويتسلسل لئلا نقول الارادة من صفة نفسها التخصيص والترجح فاذا خصصت فلا يقال لا بد من مرجح آخر لأن الصفة النفسية للشيء لا تعلل فلا يقال لم كان العلم كاشفا مثلا ولا كذلك القدرة اذ ليس التخصيص من مقتضيات ذاتها ولا يقال لو عكس تخصيصها بأن تخصص ما وجد بالعدم بدل الوجود وما عدم بالوجود بدل العدم لم يكن محالا فما السر لئلا نقول أما أنه ليس محالا فسلم وأما السر فمن مواقف العقول وكل من سأل عنه لم يزد الحق على أنه مختص بعلم ذلك لأن الاطلاع عليه لا يكون الا مع إحاطة العلم وهي خاصية العلم القديم فلذا قال في جواب الملائكة أني أعلم ما لا تعلمون وفي جواب قول قريش لو لا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم أهم يقسمون الآية وفي جواب قولهم لو لا نزل عليه آية من ربه قل إن الله قادر على أن ينزل آية وقيل ان سر القدر ينكشف لأهل الجنة اذا دخلوها ولا ينكشف قبل ذلك فان قلت لعل المخصص العلم وليس ثم إرادة قلنا التخصيص تأثير فلا يكون الا بصفة مؤثرة والعلم غير مؤثر بدليل تعلقه بالواجب والمستحيل وكذا السمع والبصر والكلام والحياة فلم يبق الا القدرة وقد أبطنا أن تكون مخصصة فلم يبق للتخصيص الا صفة الارادة وهو المطلوب ثم تخصيص الارادة على وفق العلم فما علم الله أنه واقع أراد وقوعه وما أراد وقوعه علم أنه واقع

أجيب بأن هذا من الأسرار التي نبينا على التعرض لها قاله أبو على اليوسى قوله (ثم تخصيص الارادة على وفق العلم) أى لا على وفق الأمر خلافا للمعتزلة كما أوضحه (ش) وليس المراد أنها تساوى العلم في التعلق لأنه يتعلق بالاقسام الثلاثة والقدرة والارادة إنما يتعلقان بالجائز فلا اشكال (ح) والمراد أيضا أنها على وفق العلم المعبر عنه في الحادث بالتصور لا العلم المعبر عنه بالتصديق قال القرا في العلم ينقسم إلى تصور وتصديق فالتصور متقدم عن الارادة لأن ارادة الشيء فرع الشعور به وأما التصديق فهو متأخر عنها لأنه كاشف لما تعلق به وهو معنى قولنا العلم تابع للعلوم فللعلم تعلقان متقدم على الارادة ومتأخر عنها اه وقال الفهرى إنما يتعلق عليه تعالى بأنه واقع في الوقت الذي أراده فلو كان تخصيصه في ذلك الوقت لأنه عليه في الوقت لدار نعم العلم بما يقصد ايقاعه وجه سابق على قصده مغاير لوجه العلم بوقوعه فهما متغايران وجميع هذا الترتيب في التعقل كتقدم الذات على الصفات والحياة على ماهي شرط فيه من الصفات وقال أيضا وجوه العلم المتعلقة بالآثر متعددة فالعلم بوقوعه المعين تابع لارادة وقوعه في الوقت المعين وتعلق العلم من هذا الوجه متأخر في الرتبة فلا يكون هو

حسناً أوقيحاً ومالم يعلم وقوعه لم يرد وقوعه وبالعكس حسناً كان أوقيحاً . والمعتزلة جعلوا
الارادة تابعة للأمر أى على وفقه فكل ما أمر تعالى به من الايمان والطاعة فهو مراده وقع
أمر لا وكل ما نهى عنه فليس مراداً له وقع أمر لا وللصالح والاصالح دون ما ليس كذلك

المخصص بوقوعه فى ذلك الوقت كما زعم الكعبي انه يستغنى عن الارادة بالعلم بوقوعه على
التفصيل واما العلم بماهية ما يقصد الفاعل ايجاده وبالصفات التى تخصه فهو سابق على ايجاده
سبقاً ذاتياً فان الشئ مالم يتميز عند الفاعل فلا يمكن القصد الى ايجاده فتعلق العلم بالآثر من
هذا الوجه المعبر عنه فى العلم بالحادث بالتصور سابق على ارادة وقوعه والعلم بوقوعه المعبر عنه
بالتصديق تابع لارادة وقوعه والترتيب فى هذه الوجوه كلها عقلى فى المتعلقات وعلمه تعالى
واحد اذلى اه نقله ع وقال عقبه وهو عين ما قرر به القرافي الا أنه حرر العبارة واحتراز من
اطلاق التصور والتصديق فى العلم القديم اه قوله (والمعتزلة جعلوا الخ) اعلم ان المعتزلة اختلفت
أقوالهم هنا فمنهم من قال ان الأمر عين الارادة خلافاً للمعتزلة قال المحلى لانهم لما أنكروا
الكلام النفسى ولم يمكنهم انكار الاقتضاء المحدود به الأمر قالوا انه الارادة اه وقوله المحدود الخ
اى فى قول ص الأمر اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف ومنهم من قال أن تعلق
الارادة تابع للأمر وهما متغايران وهذه الطائفة هى المرادة هنا ومنهم من قال الارادة فى فعله
تعالى هى العلم به وفى فعل غيره هى الأمر به كما مر قوله (تابع للأمر) اى اللفظى وأما النفسى
فلا يثبت به جميعهم لانه قسم من الكلام وهم ينكرونه فالتعبير بالمتابعة والموافقة ظاهر حينئذ فلا
ينافيه ما تقدم عن السبكي من ان الارادة عندهم عين الأمر النفسى وموضوع الخلاف فى مسألة
السبكي الأمر النفسى وموضوع الخلاف فى مسألة الأمر اللفظى . قوله (فكل ما أمر به
تعالى الخ) نحوه عند (هـ) قال (د) قضية الحصر ان مالم يأمر به كالمباح والمكروه والحرام وفعل
غير المكلف لم يردده عندهم وهو كذلك كما صرح به الدواني تبعاً للسعد اه وقال العصام على النسفية
قالوا أى المعتزلة فعل العبد ان كان واجباً يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراماً فبالعكس
والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه واما المباح وأفعال غير المكلف فلا
يتعلق بها ارادة ولا كراهة اه قوله والطاعة من عطف العام على الخاص واعلم أن الطاعة
هى امثال الأمر مطلقاً عرف الأمر أم لا توقف على نية أم لا والقربة فعل ما يتقرب به
بشرط معرفة المتقرب اليه توقفت على نية أم لا والعبادة فعل ما يتقرب به بشرط معرفة

فعدنا إيمان أبي جهل مثلاً مأموراً به غير مراد به إذ لو أَرَادَهُ اللهُ لَوَقَعَ وَعِنْدَهُمْ مَأْمُورٌ بِهِ وَمَرَادُ
وَعِنْدَنَا كُفْرُهُ مَرَادٌ غَيْرُ مَأْمُورٍ بِهِ وَعِنْدَهُمْ لَيْسَ بِمَرَادٍ وَلَا مَأْمُورٍ بِهِ فَازِمٌ أَنْ يَقَعَ فِي مَلَكَةٍ مَا لَا يَرِيدُ
قَالَ السَّعْدُ حَكِي عَنْ عَمْرِو بْنِ عِيْدٍ الْمُعْتَزَلِيِّ أَنَّهُ قَالَ مَا أَلْزَمَنِي أَحَدٌ مِثْلَ مَا أَلْزَمَنِي بِجُوسَى كَانَ مَعِيَ

المعبود والنية قوله وللصلاح والأصلاح معطوفان على الأمر من قوله تابعة للأمر والصلاح
مقابلته فساد والأصلاح مقابلته صلاح إلا أنه دونه فالأول كتغذية زيد بدلاً من ضربه والثاني
كتغذيته لهما بدلاً عن تغذيته عدساً وتفصيل مذهبهم في هذا أن معتزلة بغداد أوجبوا على الله
تعالى فعل الصلاح والأصلاح بعباده في الدين والدنيا ومعتزلة البصرة قالوا بوجوب ذلك
في الدين فقط ثم اختلف أيضاً في المراد بالأصلاح فعند البغدادية الأوفق في الحكمة والتدبير
وعند البصرية الأنفع ونقل الشيخ عlish في شرحه على الكبرى عن عز الدين أن جمهور
المعتزلة أوجبوا على الله تعالى مراعاة الأصلاح وأحالوا عليه الصلاح وأقلهم مراعاة الصلاح
والأصلاح فإن كان هناك صلاح وفساد وجب الصلاح عند أقلهم وإن كان صلاح وأصلاح
وجب الأصلاح . قوله (فعدنا إيمان أبي جهل الخ) ذكر (ش) صورتين فيها الخلاف
بيننا وبينهم وسكت عن صورتين متفق عليهما الأولى الإيمان مثلاً بمن علم الله إيمانه فهو
مراد ومأمور به الثانية الكفر بمن علم الله منه الإيمان فليس بمَرَادٍ وَلَا مَأْمُورٌ بِهِ . قوله
(فلزم أن يقع الخ) قال الأسنوي التزموا أن الله تعالى يريد الشيء ولا يقع ويقع الشيء
ولا يريد قال ابن قاسم وصدور هذه المقالة عن عاقل مستبعد كيف يظن الإنسان تخلف
مراد الله تعالى ووقوع مراد الشيطان حتى قال بعضهم لاشك في كفر معتقد ذلك وذكر
بعضهم ما يدفع به الاشكال وحاصله أن الإرادة نوعان إرادة اختيار بمعنى أنه تعالى أراد
من العباد الإيمان والطاعة وبرغبتهم واختيارهم وإرادة قصر والجماء بمعنى أنه الجأهم إلى الفعل
وهذه هي التي يستحيل تخلفها لما يلزم عليه من العجز بخلاف الأولى إذ لو شاء لالجماء لمراده
ورد بأنه يكفي في لزوم العجز تخلف مراده تعالى ونقله (د) وما قاله ذلك البعض نقله السعد في شرح
المقاصد عن المعتزلة كما يأتي وكذا الخيالي على النسفية ونصه قالت المعتزلة أنه تعالى أراد من
عباده الإيمان رغبة واختياراً لا جبراً واضطراراً فلا نقص ولا مغلوية في عدم وقوع ذلك
كالملك إذا أراد من القوم أن يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوها وليس بشيء إذ عدم وقوع هذا المراد
نقص ومغلوية ولا أقل من الشناعة اهـ . قوله (قال السعد) أي في شرح العقائد وذكر

في السفينة قلت له لم لا تسلم قال لأن الله لم يرد إسلامي فإذا أراد إسلامي أسلمت فقلت إن الله تعالى أراد إسلامك ولكن الشياطين لا يدعونك فقال فانا مع الشريك الأغلب اه وحكي أن القاضي عبد الجبار الحمداني دخل على صاحب بن عباد وعنده الأستاذ أبو اسحاق الاسفرائني فلما رأى الأستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء ففهم الأستاذ أنه يريد عن ارادتها وخلقتها وأنها كلمة حق أريد بها باطل فقال الأستاذ سبحان من لا يقع في ملكه الا ما يشاء فالتفت عبد الجبار وعرف أنه فهم عنه فقال أريد ربنا أن يعصى فقال الأستاذ أيعصى ربنا قهرا قال رأيت أن معنى الهدى وقضى على بالردى أحسن إلى أم أساء قال ان منعك ما هو لك فقد أساء وان منعك ما هو له فيختص برحمته من يشاء فانصرف الحاضرون يقولون ليس والله عن هذا جواب ويذكر أن هذه المباحثة وقعت بين رجل والحسين بن علي فانصرف الرجل وهو يقول الله أعلم حيث يجعل رسالته ويروى أن رجلا قال لابن عباس أنت الذي تزعم أن الله تعالى يريد

أيضا حكاية القاضي عبد الجبار مع الأستاذ ولكن لما ذكرها السعد مختصرة وأراد (ش) أن يذكرها مبسوطة كتب اه عند تمام الحكاية الأولى وقول المجوسي أنا مع الشريك الخ أي أنا أرجحه أو انا مضطر في يده قوله (سبحان من تنزه الخ) فيه تعريض بالأستاذ فانه ناقص في تنزيه الخ حيث نسب إليه ارادة الشرور والمعاصي وفي كلام الأستاذ أيضا تعريض بالحمداني بأن نقصان التنزيه انما لزمه هو حيث جعل المولى تعالى مغلوبا للعباد بحيث يجرى في ملكه مالا يشاء قال عز الدين ابن عبد السلام في كتابه المسمى تليس ابليس وبعد فاني نظرت فرأيت دائرة السعادة والشقاوة تدور على خط الأمر ومركز الارادة وبينهما تدقيق يدق عن التحقيق وحضيض يفتقر سالكة الى رفيق التوفيق فالأمر يهب والارادة تنهب والأمر يقول افعل والارادة تقول لا تفعل والفعال المريد لا يسأل كما يفعل وهم يسألون يقوم علقوا بالأمر فضلوا يعني المعتزلة وقوم علقوا بالارادة فزلوا يعني القدرية وقوم جمعوا بينهما فهدوا الى الصراط المستقيم واستقلوا ثم أطال الكلام مع الفريقين انظر الشيخ عlish على اضاءة الدجنة ويؤخذ من كلامه ان هذه المسألة من المسائل الغامضة في علم التوحيد وهي ومسألة الكسب من واد واحد والله يعصمنا من الزلل ويوفقنا لصالح القول والعمل وسبقول (ش) وبما قررنا في هذه المباحث يتخرج الجواب عن قول اليهودي الخ ويأتي لهذا ثمه ان شاء الله تعالى قوله (بقوله تعالى انما يريد الخ) قال النسفي في تفسيره ذلك الآية على بطلان القول

أن يعصى قال نعم قال الرجل ما أراد الله أن يعصى بل أن يطاع قال ابن عباس ويحك فمن حال بين الله وبين ما أراد ورد أهل السنة على المعتزلة بقوله تعالى انما يريد الله أن يعذبهم بها في الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون وغير ذلك قال السعد قد يتعسك من الجانبين بالآية وباب التأويل مفتوح على الفريقين فان قيل كيف يريد الله تعالى القبيح ويفعله على ما زعمتم أن الجميع أه قدرته وارادته . قلنا القبيح بالنسبة الى العبد فقط وأما بالنسبة اليه تعالى فالأفعال اما فضل أو عدل

بالأصلح لانه اخبر بان اعطاء الأموال والأولاد لهم للتعذيب والأمانة على الكفر وعلى ارادة الله تعالى المعاصي لان ارادة التعذيب بارادة ما يعذب عليه وكذا ارادة الامانة على الكفر قوله قال السعد اى فى شرح العقائد واما فى شرح مقاصده فقال واما الآيات والاحاديث فى هذا الباب فاعلم من ان تخفى واكثر من ان تحصي ولو اتنا نزلنا اليهم الملائكة وكلهم الموتى وحشرنا عليهم كل شئ قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله انك لاتهدى من احببت الآية . ولو شاء الله لجمعهم على الهدى . ولو شاء الله لهداهم اجمعين . فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للإسلام الآية . ولا ينفعكم نصحي ان اردت ان انصح لكم الآية . والله يدعو الى دار السلام . وللمعتزلة فيها تاويلات فاسدة وتعسفات باردة يتعجب منها الناظر ويتحقق انهم فيها محجوبون وظهور الحق فى هذه المسألة يكاد عامتهم يعترفون به ويجرى على سنتهم ان عالم يشاء الله لم يكن ثم العمدة القصوى لهم فى الجواب عن أكثر هذه الآيات حمل المشيئة على مشيئة القصر والالغاء وحين يسألوا عن معناها تحيروا فقال العلاف معناها خلق الايمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم ورد بان المؤمن حيثئذ يكون هو الله تعالى لا العبد على ما زعمتهم فى الزمان حين قلنا ان الخالق هو الله تعالى فقال الجبائى معناها خلق العلم الضرورى بصحبة الايمان واقامة الدلائل المثبتة لتلك العلم ورد بان هذا لا يكون ايمانا والكلام فيه على ان بعض الآيات دالة على انهم لو راوا كل آية ودليل لا يؤمنون البتة فقال ابنه ابو هاشم معناها ان خلق لهم العلم لولم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا فاسد لأن كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس ولا يؤمنون على ان قوله تعالى ولو شئنا لآتيناك كل نفس هداها الآية . يشهد بفساد تاويلاتهم لدلالته على انه لم يهد الكل لسبق الحكم بملا جهنم ولا خفاء ان الايمان والهدايات بطريق الجبر لا يخرجهم عن استحقاق جهنم سيما عند المعتزلة وتمام تفصيل هذا المقام وتزييف تاويلاتهم فى المطولات اه فعلم منه أن . قوله (فى شرح النسفية وباب التأويل الخ) أى سواء كان

فلا قبح فإن قيل يلزم من كون فعل العبد واقعا بإرادة الله تعالى وهو القاهر فوق عباده أن يكون العبد مجبورا مقهورا و (ح) لا يبق محل للثواب والعقاب و يلزم صحة الاحتجاج بالقدر ويكون عقاب العباد على معاصيهم بعد أن اضطرم إليها ظلما وذلك كله مناقض لنصوص الشريعة وهذه شبهة للمعتزلة فكيف التفصي عنها قلنا العبد في أفعاله الاختيارية وإن كان مجبورا فهو في قالب مختار وكل أحد يفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش فتفضل تعالى

صحيحا أو فاسدا ولكن الفاسد غير مقبول . قوله (فإن قيل الخ) قال السعد عقب مامر عنه والمعتزلة تمسكوا في دعواهم بوجوه الأول أن إرادة القبيح قبيحة والله تعالى منزّه عن ذلك ورد بأنه لا قبح منه تعالى غاية الأمر أنه يخفى علينا وجه حسنه الثاني أن العقاب على ما أراد ظلم ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه الثالث أن الأمر بما لا يراد والنهي عما يراد سفيه ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الأمر الاتيان بالمأمور به كالسيد اذا امر العبد امتحانا له هل يعطيه أم لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان اه يخ فاشر (ش) في السؤال الأول الى الوجه الأول في كلام السعد وفي السؤال الثاني الى الوجه الثاني وزاد بطلان محل الثواب والعقاب ولزوم صحة الاحتجاج بالقدر وزاد السعد لزوم السفيه وسيشير له (ش) . قوله (قلنا القبح الخ) قال في المواقف القبيح مانهى عنه شرعا نهى تحريم أو تنزيه والحسن بخلافه كالواجب والمندوب والمباح فإن المباح عندنا من قبيل الحسن وكفعل الله تعالى فانه حسن باتفاق . قوله (مجبور) أى في الباطن ونفس الأمر على فعله الاختيارى فانه لا يمكنه تركه بعد إرادة الله تعالى له وخلق الشهوة في العبد والميل اليه والعزم عليه والقدرة الحادثة وقوله في قالب الخ أى في صورة مختار للفعل والترك لانه بحسب الظاهر بخير بينهما وفي الحقيقة لا فعل له إنما الفعل لله تعالى وفي العينية لمولانا عبد القادر الجيلاني رضى الله عنه يخاطب الحضرة الالهية :

تحرصكنى مستورة بأنيتى وما سترها الا لما فى يانع

فاسلمت نفسى حيث اسلمنى القضا ومالى عن حكم الحبيب تنازع

فطورا ترانى فى المساجد عاكفا وانى طورا فى الكنائس رائع

أرأى كالالات وهو محركى أنا قلم والاقتدار أصابع

الى أن قال فكنت أرى منها الإرادة قبل ما أرى الفعل منى والاسير بطاوع

وهى ملوكة . قوله (وكل أحد يفرق الخ) هذا دليل على وجود القدرة الحادثة في العبد

باسقاط التكليف في حال الاضطراب ظاهرا و باطنا ورتب بمحض اختياره التكليف والثواب والعقاب على الاختيارى بحسب الظاهر وهو الذى قارته القدرة بلا تأثير لها أصلا كما مر وان كان مجبورا عليه في الحقيقة لأن العبيد ملكه يتصرف فيهم كيف شاء ولا يسأل عما يفعل قل فله الحجة البالغة وهي الملك ويستحيل وصفه تعالى بالظلم كما قال وما ربك بظلام للعبيد إن الله لا يظلم الناس شيئا وفي الحديث القدسي انى حرمت الظلم على نفسى وانما استحال لأن تصرف المالك في ملكه يستحيل كونه ظلما أو لأن الظلم انما كان ظلما لكونه منها عنه ولانهاى له تعالى لأنه يتضمن الجهل أو السفه لأنه وضع الشيء في غير محله وكلاهما محال على الله تعالى وقد حكى البدر الزركشى أنه تناظر أبو موسى الأشعري وعمرو بن العاص فقال عمرو ان أجد أحدا أحاكم اليه ربي فقال أبو موسى أنا ذلك الحاكم فقال عمرو بقدر على الشيء ثم يعاقبنى قال نعم قال عمرو ولم قال لأنه لا يظلمك فسكت عمرو ولم يجر جوابا وفي مسلم أن عمران بن حصين سأل أبا الأسود عماتضى على الكافرين من كفرهم أفلا يكون ظلما قال أبو الأسود كل شيء خلق الله وملك يده لا يسأل عما يفعل وهم يسألون فقال له عمران أحسنت وانما أردت أجرب عقلك وعدم صحة الاحتجاج بالقدر في قول المشركين لو شاء الله ما أشركنا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء الآية لو شاء الرحمن ما عبدناهم لأن المالك المتصرف في ملكه كيف شاء لم يقبل الاحتجاج به

وان كانت لا تؤثر والمراد بحركة البطش حركة الاختيار التى يمكن تركها وبحركة الارتعاش حركة الجبر والغلبة التى لا يمكن تركها وتقدم في الكسب تقرير الدليل على ثبوت هذه الحركة ولكن المعتزلة وافقونا على وجودها وانما الخلاف يتناوب بينهم هل هي مؤثرة أم لا بل قد احتجوا بوجودها على مذهبهم قال في شرح المقاصد واحتجت المعتزلة بأننا نفرق بين حركة المشي وحركة المرتعش وان الأولى باختياره دون الثانية ولأنه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطل التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب والجواب انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفى الكسب والاختيار وأما نحن فنثبت قوله (وهي الملك) أى التصرف التام الذى لا تحجير فيه من وجه كما يأتي . قوله ويستحيل وصفه بالظلم هذا جواب عن الشبهة الثالثة قدمه على جواب الثانية وهو . قوله (وعدم صحة الاحتجاج الخ) لطول هذا وقصر الأول والظلم وضع الشيء في غير محله مع توجه الاعتراض على فاعله كما يأتي لش ويدخل فيه تصرف الانسان في غير ملكه أو فيما نهى عنه قال تعالى . ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس أنفسهم يظلمون . قوله (وعدم صحة الخ) مبتدأ خبره . قوله (لأن المالك

لأن القبر في نفسه غير قاهر للعبد ولو شاء أن يقبل الاحتجاج به لكان له ذلك بل له اثابة العاصي وتعذيب المطيع واثابة الكل أو تعذيب الكل قال الامام الحوضي :

لورحم العاصي وعذب المطيع أورحم الكل أو عذب الجميع

لكان ما فعل من ذا ممكنا وكان حكمه جميلا حسنا

ولعدم قبول الاحتجاج بالقدر لطيفة وهي أن العبد قبل الفعل غير مطلع على ما جرى به القدر لعدم اطلاعه على الغيب ولا يقصد بفعله المنهى موافقة القدر بل لا يعلم أن الفعل سبق به القدر

(الخ) قال الحاتمي في لوافح الأنوار لو أن عبدا قال يارب كيف تؤاخذني على أمر قدرته قبل خلقي لقال له أما أنت محل لجر يان اقداري فلا يسعه إلا أن يقول نعم يارب فيقول له الحق فاذن ذهبت اعتراضاتك فان شئت جعلتك محلا للثواب وان شئت جعلتك محلا للعقاب وان قال العبد بمذهب المعتزلة يعني بخناق الأفعال قلنا فحينئذ يقام عليك ميزان العدل في قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت اه وتقدم عند (ش) ان سر القدر من موافق العقول لا ينكشف الا لأهل الجنة اذا دخلوها وقال الحاتمي في باب الأسرار من الفتوحات بيانه لا يكون الا بالمشافهة لأهله لأنه من علم السر وأما الكتاب فيقع في يد أهله وغير أهله اه وتقدم ان هذه المسألة لها تعلق بمسألة الكسب وهي بنفسها . قوله (بل له اثابة الخ) قال في جمع الجوامع وله اثابة العاصي وتعذيب المطيع وإيلاام الدواب والأطفال قال المحلى لانهم ملوك يتصرف فيهم كيف شاء لكن لا يقع منه ذلك لاخباره باثابة المطيع وتعذيب العاصي ولم يرد إيلاام الدواب والأطفال في غير قصاص والأصل عدمه اما في القصاص فقال صلى الله عليه وسلم لتأذن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجماء من الشاة القرناء رواه مسلم وقال يقتص للخلق بعضهم من بعض حتى الجماء من القرناء وحتى للذرة من الذرة وقال ليختصمن كل شيء يوم القيامة حتى الشاتان فيما انتطختا ثم قال وقضية هذه الأحاديث أن لا يتوقف القصاص يوم القيامة على التكليف والتميز فيقتص من الطفل لطفل وغيره اه وقصدنا بنقل كلام المحلى بتأمله التنبيه على عدم استشكل الحديث بأن العجا لا تكلف عليها فكيف يقتص منها وقد تكلم الأبي على حديث مسلم المذكور وإطال فيه فانظره . قوله (ولعدم قبول الخ) خبر مقدم وقوله لطيفة أي حكمة مبتدأ مؤخر وقد أشار أبو العباس ابن البنا إلى هذه الحكمة فقال كل أحد يجد من نفسه استطاعة على الأقدام

الابعد وقوعه قال الشعراني في العهود يحكى أن ابليس قال يارب تأمرني بالسجود لآدم ولم ترد ذلك مني فلو أردته مني لوقع ولم أخالف قال متى علمت أني لم أردك منك قبل الاباية أم بعدها قال بل بعدها قال فبذلك اخذتك اه فان قلت كيف احتج آدم بالقدر وقبل منه احتجاجه به فيما ورد في الصحيح احتج آدم وموسى فقال موسى يا آدم أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة فقال له آدم يا موسى اصطفاك الله وخط لك يده أتلومني على أمر قدره الله على قبل أن يخلقني بأربعين سنة فحج آدم موسى ثلاثا قلت أحسن الأجوبة ما ذكره ابن عباد في جواب له على قول القائل لمن يلومه على التفريط وترك العمل الصالح ما وقعت لذلك وحاصله أن هذا القول تارة يكون خطأ وتارة يكون صوابا باختلاف الفصل فان قاله صاحبه على سبيل الانتصار لنفسه والاحتجاج لها ونفى اللوم عنها فهو خطأ لأن العبد من حيث هو عبد لا يليق به الاحتجاج لنفسه والانتصار لها ونفى اللوم عنها بين يدي مولاه واظهار أن لاحق عليه له وان كان في كلامه ينطق بالحكمة ومحض الحق ومن هذا الوجه قول المشركين لو شاء الله ما أشركنا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء . ولذا لم يقدرهم الحق مع أن كلامهم في نفسه صحيح يجب على كل أحد اعتقاد مضمونه وان قاله على سبيل الاخبار عن نفوذ قدر الله وقضائه وأن العبد لا مهرب له منه من غير قصد لنصرة النفس والاحتجاج لها بل مع شدة افتقار وظهور انكسار واستحضار العبد أن الله ان يؤاخذ به إلا أن يعفو عنه فهو صواب ومن هذا الوجه قول آدم أتلومني على أمر قدره الله على ولهذا قال عليه السلام فحج آدم موسى أي غلبه بالحجة والمراد لم يترك له محلا للاعتراض بعد لأنه اعترف بالعجز وقد علم موسى أنه كان معترفا به وأنه تاب الله عليه لذلك فلا محل للزوم ومعنى قوله قدره الله على قبل أن يخلقني بأربعين سنة أنه أظهر قضاءه بذلك للبلائكة في ذلك الوقت أو كتب قضاءه بذلك في التوراة في ذلك الوقت فني بعض طرق الحديث

والاحجام ولا يدرك أن القدر يمنعه من أحدهما ويجبره على الآخر فلم يقدم أو يحجم لأجل اطلاعه على مراد الله تعالى بل لما يجد من نفسه ومن إرادته وشهوته وبعد الوقوع يعلم أنه مجبور فالجهة التي منها أقدم أو أحجم بحسب ادراكه هو كسبه والجهة التي منها حق ذلك هو الجبر وكلاهما حق فالكسب من حال الخليفة والجبر من وجه الحقيقة والتكليف والثواب والعقاب كل ذلك رتبة الله على الكسب من وجه الخلق لا على الجبر من وجه الحق اه . قوله (قال الشعراني في العهود) أي المحمدية أي التي ورد بها القرآن والحديث لأن الجميع عهد منه صلى الله

أن آدم قال فكم وجدت الله كتب ذلك في التوراة من قبل أن أخلق قال بأربعين فان قيل اذا كان الكفر قضاء من الله تعالى وقد ثبت أن الرضى بالقضاء واجب لزم وجوب الرضى بالكفر والرضى بالكفر كفر فكيف يجب قلنا الكفر مقضى لا قضاء والواجب انما هو الرضى بالقضاء الذى هو التعلق التجيزى للقدرة عند الاكثرين ومعنى الرضى به ترك المنازعة والاعتراض واعتقاد ثبوت الحكمة والعدل والصواب وعدم الظلم وهذا لا يستلزم وجوب الرضى

عليه وسلم لآمته وهى فى الحقيقة من الله تعالى وما فى اليهود مثله فى اليواقيت وزاد عقب ما عند (ش) فسر القدر حكمه حكم مكيدة لفخ الذى ينصب للطائر تحت التراب وحكم اختيار العبد حكم الحبة الظاهرة على وجه الارض فترى الطير لا يرى المكيدة ولا يهتدى اليها وانما يرى الحبة فقط فيلتقطها فيكون فيه هلاكه فكذا ابن آدم لا يقع فى معصية إلا وهو غافل عن شهود المكيدة والمؤاخذه فاذا وقع فيها ندم واسترجع ثم قال فحاصل هذا المبحث أن العبد هو الذى ظلم نفسه قال تعالى وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ولما علم اهل الكشف ذلك طلبوا وجها حقيقيا يقيمون به لله الحجة على أنفسهم فنظروا بالكشف فراوا جميع أفعالهم هي معلوم علم الله تعالى ولو اطلع المعتزلة على هذا المعنى ما قالوا ان العبد يخلق أفعاله ولكنهم رأوا بعقولهم أنهم اذا جعلوا الفعل لله وحده ثم عاقبهم عليه كان ذلك ظلما فقالوا جعلنا أن العبد يخلق أفعاله أخف من نسبة الظلم الى الله تعالى فان مثل الامام الزمخشري لا يعتقد أنه يخلق أفعال نفسه حقيقة بل اليهود لا يعتقدون ذلك اه بخ . قوله (فان قيل اذا كلن الكفر) أصل هذا السؤال والجواب للسعد فى شرح النسفية قال جس فى شرح الرسالة وأورد عليه أنه لا معنى للرضى بصفة من صفات الله تعالى أى لأن القضاء قائم بذاته تعالى وأجيب بأن هذا الايراد غير وارد على تفسير القضاء بالفعل اذ لا توقف فى صحة الرضى بفعل الله تعالى وكذا أن فسر بالارادة إذلا اشكال فى تعاقب صفة الله تعالى والرضى به وإيضاح المقام أن الكفر بنسبته الى الله تعالى باعتبار ايجاده اياه ونسبته للعبد باعتبار محليته له واتصافه به واتحكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضى به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر لانه لا يلزم من الرضى بشيء باعتبار صدوره من فاعله وجوب الرضى به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضى بموت الانبياء وهو باطل كما خصه السيد فى شرح المواقف ثم ذكر جس جوابا آخر غير ما ذكره السيد وحاصله ان متعلق الرضى

بالمقضى ولا ينافي وجوب السعي في الانتقال عنه ان كان مذموما شرعا وقد مثل سيدي عبد الرحمن بن محمد الفاسي عن ايضاح الفرق بين القضاء الذي يجب الرضى به والمقضى الذي لا يجب الرضى به فأجاب يتبين الجواب بضرب مثل هو أن الطيب الماهر اذا دبر لك دوام مرأ بشيئا فدقه واستبشعته فان استبشعته من حيث مرارته صدقت اذا أسلمت له حسن تدبيره ونظره وان سفهت تدبيره ونظره وزعمت أن الصواب العدول عنه بالكلية قلب عليك تسفيك وكنت مخطئا فكذا القضاء تدبير الله لعباده واختياره لما يتصرف به فيهم فهو راجع اليه والمقضى ما وقع عليه التدبير والاختيار مما هو وصف العبد فاذا رضى بوصف الرب فلا يضر ان لا يرضى بوصف العبد الذي هو مدبر ومختار لا نفس التدبير والاختيار اه موشحا وأما ما أجيب به أيضا من اختلاف الاعتبار وأن الشيء من حيث ذاته يكره ومن حيث كونه مقضيا يرضى به فبعد والظاهر أنه لا يكلف بمحبته والرضى به ولو من حيث كونه مقضيا بل لا يجوز هذا وأما رضى الله ومحبته فعلى وفق الأمر لا الإرادة قال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد لا يحب الجهر بالسوء كما قال ان الله لا يأمر بالفحشاء ولما كان الأمر عاما لمن شاء له الهداية ومن

والكراهة متحد من حيث ذاته متعدد بالاعتبار ففكره الكفر من حيث أنه معصية ونرضاه من حيث أنه مراد ومقضى لله تعالى لكن كون الكفر مثلا يجب الرضى به او يجوز بعيد جدا باى وجه اعتبر قال وهذا جواب ثالث ذكره شيخنا في شرح الحكم وهو ان معنى الرضى فيما ذكر من الكفر والعصيان ترك المنازعة وعدم الاعتراض واعتقاد ثبوت الحكمة والعدل وذلك لا يقضى بحبة العبد له ولا ينافي وجوب سعيه في الانتقال عنه قال ولا حاجة مع هذا الى اختلاف الاعتبار وان الشيء من حيث ذاته يكره العبد ومن حيث كونه مقضيا به يرضى به لانه لا يكلف بمحبته ولو من حيث أنه مقضى وانما هو مكلف بترك الاعتراض واعتقاد الحكمة والعدل اه وهو احسن واسهل مما ذكره اه كلام جس. وعلى جواب ابن زكري عول (ش) وأشار اليه بقوله ومعنى الرضى به الخ وهو الذى تطهأن له النفس وأشار بعد لبحث ابن زكري فيما اجابوا به بقوله واما ما أجيب به الخ الا ان (ش) تصرف في كلام جس لاجل الاختصار فحصل في كلامه اجمال : قوله ((وسئل سيدي عبد الرحمن الخ)) هو الملقب بالعارف بالله صاحب الحاشية على شرح الصغرى وهذا السؤال ذكره جس بزيادة على ما عند (ش) وقوله صدقت الخ موافق لما انفصل عنه جس و(ش) تبعا لابن زكري وقوله فاذا رضى بوصف الرب الخ موافق لما اجاب به

شاء له الاضلال صار أعم من الهداية والتوفيق كما قال والله يدعو الى دار السلام الآية وبما
قرنناه في هذه المباحث يتخرج الجواب عن قول ذلك اليهودي

أياعلمه الدين ذى بدينكم تحير دلوه بأوضع حجة
إذا ما قضى ربى بكفرى بزعمكم ولم يرضه منى فما وجه حيلتى

السعد ويرد عليه ما مر أنه لا معنى للرضى بصفة من صفات الله تعالى ويحجب بما مر وقوله وأما
رضى الله تعالى ومحبه الخ تقدم ان تخصيص الارادة على وفق العلم لا الامر خلافا للمعتزلة وأشار
هنا الى ان الرضى والمحبة على وفق الامر لا على وفق الارادة قال ابن السبكي والرضى والمحبة غير المشيئة
والارادة قال المحلى فان معنى الأولين المترادفين اخص من معنى الثانيين المترادفين اذ الرضى الارادة
من غير اعتراض والاخص غير الأعم وقال السبكي أيضا ولا يرضى لعباده الكفر لو شاء
ربك ما فعلوه قال المحلى وقالت المعتزلة الرضى والمحبة نفس المشيئة والارادة قوله ولما كان الامر
الخ من هنا يؤخذ الجواب عن قول اليهودي دعانى وسد الباب الخ على ما أجاب به ابن لب قال
السبكي يده الهداية والاضلال خلق الضلال والاهتداء وهو الايمان والترفيق خلق القدرة والداعية
الى الطاعة وقال امام الحرمين خلق الطاعة والخذلان ضده أى فهو خلق القدرة على المعصية
والداعية اليها أو خلق المعصية قال تعالى من يشأ الله يضله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم
قوله (في هذه المباحث الخ) وابتدأها من قوله ثم تخصيص الارادة الخ كما يعلم بما مر وقوله
ذلك اليهودي زاد اسم الإشارة التى للبعيد لبعده عن ساعة الحق والصواب واختلف في هذا القائل
فقيل يهودى غير معين ذكر الشعرانى في اليواقيت أن بعض اليهود بالشام نظم هذه الايات
وأرسلها للشيخ صدر الدين القونوى وطلب منه الجواب فاجابه بقوله :

صدقت قضى الرب الحكيم بكل ما يكون وما قد كان وفق المشيئة
وهذا أن حقيقته متاملا فليس يسد الباب من بعد دعوة
لأن من المعلوم أن قضاء الامر على تعليقه بشريطة
يجوز ولا ياباه عقل كما ترى حدوث أمور بعد أخرى تادت
كما ترى بعد الشرب والشبع الذى يكون عقيب الأكل فى كل مرة
فليس يبدع أن يكون معلقا قضاء الاله الحق رب الخليفة
بكفرك مهما كنت بالكفر راضيا عليك باسباب الهدى والسلامة



قضى بضلالى ثم قال ارض بالقضا فهل أنا راض بالذى فيه شقوى

فمن جملة الاسباب ما قدر فضته مع الامن والامكان لفظ الشهادة

فأنت كمن لا يأكل الدهر قائلا أمرت بجوع ان قضى لي بجوعة اه

وهذا الجواب يكفى في رد ما قاله اليهودى وحاصله ان الكفر بقضاء الله تعالى لكن القضاء منه متعلق ومنه مبرم فكفر الكافر لا يعلم أنه مبرم الا بعد موته كافرا وأما في الحياة فيحتمل أنه متعلق برضاه به وعدم تعاطي اسباب الخروج عنه فاذا تعاطاها بنطقه بالشهادتين انقطع بقاؤه كما أن الجائع دوام جوعه متعلق بعدم تعاطي اسباب الخروج عنه فاذا تعاطاها بتناول الطعام انقطع جوعه والعبد الكافر والعاصي لم يطلع على أن القضاء مبرم وقد أمره الله تعالى بتعاطي اسباب الخروج عن ذلك وسهّلها عليه فعليه أن يمثل ما أمره به ولا يحتاج بالقضاء لأنه لا يعلم أنه مقضى عليه بذلك إلا بالنسبة للماضى لا المستقبل الذى الكلام فيه وقال (ط) في التصوف أن الآيات لإبراهيم بن سهل اليهودى وهو بعيد لأنه مشهور قد دون شعره ولم ينسبها اليه أحد من أعتنى بشعره وقال السبكي في الطبقات انها لبعض المعتزلة على لسان يهودى ونحوه للكمال في شرح المسيرة قال ويقال أنها لابن البقي بموحدة وقافين أولها مفتوحة وهو الذى قتل على الزندقة في ولاية ابن دقيق العيد ونحوه للشيخ عlish في اضاءة الدجنة قول القائل اذا ما قضى الخ أى أراد كفى بزعمكم يا معشر أهل السنة ولم يرضه منى بزعمكم أن الرضى غير الارادة فما وجه حيلتي في عدم عذابي على الكفر الذى قضى به على ونحن نقول له وجه حيلتك أسلم تنج من العذاب فانك مأمور به وهو في طورك وتحت كسبك وليس لك اطلاع على القضاء والقدر في المستقبل حتى تحتاج به قوله قضى بضلاله هذا معلوم مما قبله وإنما ذكره ليرتب عليه قوله ثم قال ارض بالقضاء يعنى المقضى بدليل ما بعده وجوابه مأمور من ان المراد ترك المنازعة والاعتراض واعتقاد ثبوت الحكمة والعدل وعدم الظلم وهذا لا يستلزم وجوب الرضى بالمقضى ولا ينافى وجوب السعى في الانتقال عنه إذا كان مذموما شرعا وهذا على ما اختاره ابن زكرى وانفصل عنه (ش) أو نقول إنه يرضى بوصف الرب أى تديره واختياره ولا يرضى بوصف العبد أى عصيانه الذى هو مدير وهذا على ما ذهب اليه ابن لب حيث قال فنرضى قضاء الرب الخ وفي رواية بعد قوله قضى البيت

فان كنت بالمقضى يا قوم راضيا فربى لا يرضى بشؤم بلى

دعاني وسد الباب دوني فهل الى دخولي سيل ينزلني قضيي
 اذا شاء ربى الكفر منى مشيئة فهل أنا عاص باتباع المشيئة
 وهل لي اختيار أن أخالف حكمه فبالله فاشفوا بالبراهين على
 وقد ذكر صاحب المعيار جوابين عن هذه الآيات لأبي سعيد بن لب أحدهما ينيف على الثلاثين
 بيتا والآخر هو قوله

قضى الله كفر الكافرين ولم يكن ليرضاه تكليفا لدى كل أمة
 نهى خلقه عما أراد وقوعه وانقاده والمالك أبلغ حجة
 فرضى قضاء الرب حكما وانما كراهتا مصروقة للخطيئة

وهل لي رضى ما ليس برضاه خالقى قد حرت دلونى على كشف حيرتى

يعنى اذا قلتم بوجوب رضائى بالمقضى فربى لا يرضاه فكيف توجبون على ما ليس برضاه
 ونحن نقول يجب عليك الرضى بما لا يرضى به خالقك من حيث صدوره منه فلا تنازع
 وتعرض لا من حيث تعلقه بك كما مر ولذا قال ابن لب فلا ترضى البيت وقوله وقد حرت الخ
 نقول لاحيرة هنا وقد دللتك على كشفها ان امثلت وتعاطيت اسباب النجاة التى فى كسبك
 قوله (دعاني) أى الى الاسلام وسد الباب عليه أى حيث قضى بكفره وجوابه أنه لم يسد الباب بحسب
 كسبك واختيارك وهبك أنك تراه فى الحالة الراهنة مسدود الكونك لم يحصل منك اسلام فهل
 علمت أنه لا يفتح لك فى المستقبل فلا يسمعك الا أن تقول لا علم الى فنقول لك تعاطى أسباب فتحه
 يفتح لك وهذا أوضح والزم للخصم من قول ابن لب دعى الكل البيت ثم أن . قوله (دعاني)
 متقدم على البيت الثالث عند (ش) وبعد البيتين الذين زدناهما . قوله (فهل أنا عاص الخ)
 جوابه نعم لأنه لم يرض منك الكفر ونهاك عنه وأمرك بالايمان والطاعة ونهاك عن الكفر
 والمعصية كما جاءت به الشريعة ولذا قال ابن لب فتعصى اذالم تنهج الخ . قوله (وهل لي اختيار)
 يعنى اذا قلتم يعصيانى باتباع ما شاء الله منى وحكم به على فهل لي قدرة على ما حكم على به نقول له
 من اين لك أنه حكم عليك بدوام الكفر حتى تقول أنه لا اختيار لك ان تخالف حكمه فلا يسمعك
 الا ان تقول لا علم لي فنقول لك انما اتبعت فى ذلك شهوتك واختيارك وبذلك اخذت وقامت
 الحجة عليك وقد مر عند (ش) الجواب عن قول ابليس يلرب أمرتى بالسجود ولم ترده منى
 والى هذا الجواب أشار ابن لب بقوله اليك اختيار الكسب اه يخ . قوله (فاشفوا بالبراهين على)

دعى الكل تكليفا ووفق بعضهم
فنعصى اذا لم تنتهج طرق شرعه
فلا ترض فعلا قد نهى عنه شرعه
اليك اختيار الكسب والرب خالق
وما لم يرد الله ليس بكائن
فهنا جواب عن مسائل سائل
أياعلاء الدين ذى ديتكم
نخص بتوفيق وعم بدعوة
وان كنت تمشى فى اتباع المشيئة
وسلم لتدير وحكم مشيئة
مريد لتدير له فى الخليفة
تعالى وجل الله رب البرية
جهول ينادى وهو أعمى البصيرة
تحير دلوه بأوضح حجة

نقول شفيانا علتك التى هى التحير فى أمرك وأبطلنا حجتك وبقيت علة الكفر والمعاصى
فأسباب شفاها تحت كسبك واختيارك فعليك بها وقد أوضحنا لك الجواب عن هذه الآيات
ثرا وطلبناها عليها قصدا للتقريب قول (ش) أحدهما ينفى الخ قد ذكره شيخنا المحشى لكن
ما اقتصر عليه (ش) مع اختصاره وسلامته من الحشو كافى فى الجواب ولذا اقتصر عليه غير
واحد واعتنى به ابن خاتمة فذيل كل بيت بما يكمله أو يناسبه فقال :

قضى الرب كفر الكافرين ولم يكن
والا فقد كان العليم بأنه
ولو كان يرضاه لما افرق الورى
نهى خلقه عما أراد وقوعه
على أنه فى ذاك ليس بجائر
وما صح هذا الجور الا لاتنا
فترضى قضاء الرب وانما
فكرهه من حيث ذلك لا لما
فافعلنا . قسمان جور وطاعة
فلا ترض فعلا قد نهى عنه شرعه
وان كان فعلا واحدا فتسبته
فانت محل وصفه قائم به
دعى الكل تكليفا ووفق بعضهم
ليرضاه تكليفا لدى كل أمة
يكون ولم يجبر على فعل ردة
فريقين فى الأخرى لنار وجنة
وانقاده والملك أبلغ حجة
اذ الملك منه مطلقا فى البرية
ملكنا ولكن ليس ملك حقيقة
كراهتنا مصروقة للخطيئة
غدا فعل رب عادل فى القضية
وأفعاله ما بين عدل ومنة
وسلم لتدير وحكم مشيئة
اليك يسمى الذنب لا للشيئة
قضى كسبه فيك بنعت ونسبة
نخص بتوفيق وعم بدعوة

وليس عليه أن يوفق ما قضى له أزلا في علمه بضلالة
وكيف ولا حجب عليه وإنما يكون قبيحا زائفا عن شريعة
فتعصى اذالم تنتهج طرق شرعه وان كنت تمشي في طريق المشيئة
ولا عذر في دعواك جبرا فمن يقل فعلت فاختار بحكم البديهة
هما جهتان امتاز حكمهما سوى لذي بصر لم يستر عن بصيرة
اليك اختيار الكسب والرب خالق مرید بتدبير له في الخليفة
وتفريق ما بين اضطرار مجرد وبين اختيار مدرك بالضرورة
وما لم يرده الله ليس بكائن تعالى وجل رب البرية
ولو بان في ذا الخلق غير مراده وتم لعبد دونه لمح نظرة
لكان ملك الملك فيه منازعا ويأني له شركا علو الالهية
فمن شرح التسليم باطنه نجا ونال من الاسلام أكل نعمة
وان ضاق صدرا سد في وجهه ولم يفز من سنا ذاك المقام بلحة
فهذا جواب عن مسائل مسائل جهول يتادى وهو أعمى البصيرة

أبا علساء الخ. ثم ان قول ابن لب فلا يرضى الخ مقدم على قوله دعى الخ في هذا
التذيل ونحوه عند جس في شرح الرسالة وهو أنسب مما عند (ش) لأنه مع ما قبله جواب
عن قول اليهودي قضى الخ وأشار ابن خاتمة بقوله على انه البيتين لدفع ما أورده اليهودي على
قول ابن لب والملك أبلغ حجة . وذلك انه عارض هذا القائل أو غيره آيات ابن لب بأيات
آخر منها قوله

سؤالي باق لم تحيوا عنه اذا أردتم جواباً يا خياراً بلفظة
ألا ان أعلی حجة قد أتيت بها حجة لعمرى ليست بحجة
وذلك ان الله جل جلاله تصرف في أملاكه بالمشيئة
ومن أصلكم أنتم قياس لغائب على شاهد هذا عز الفصيلة

وحاصل ايراده ان من أصلكم قياس الغائب على الشاهد ولا يجوز لخلق ان يتصرف في
ملكه كيف شاء فأجابه ابن خاتمة بأن ملكه تعالى مطلق ليس بمقيد ولا محجب عليه فيه بخلاف
ملك المخلوق فهو ناقص محجب عليه فلا يتعدى ما أباحه الله تعالى له من التصرف الذي جاء

فان قيل هل يجوز اطلاق أن الله أراد الكفر والمعاصي والشرور وخلقها لصحة ذلك في الاعتقاد أولا يجوز وانما يقال خلق الكائنات كلها ونحو ذلك تأديبا وحذرا من إيهام أن المعصية حسنة مأمور بها أو يجوز حيث لا إيهام ويمنع معه قلت قد قيل بكل من الثلاثة ووسطها أو وسطها واختاره القلشاني وغيره ويؤيده قوله تعالى ما أصابك من حسنة الآية مع قوله قبل قل كل من عند الله . وقوله صراط الذين أنعمت عليهم الآية اذ لم يقل ولا الذين أضللتهم كما قال أنعمت عليهم وقوله . وإنا لاندرى أشرا أريد الآية فبني فعل الإرادة في جانب الشر للمفعول وأظهر في جانب الخير الفاعل وهو ربهم وقول إبراهيم الذي خلقني فهو يهدين الى يشفين

به الشرع وقد أجابه من قال ابن لب أو غيره

أيا من أتى في نظمه بعقيدة أحلته من مأوى لظى ميت حلت
وحين سلكت المسالك الوعر جاهلا خبطت بفكر العقل خبط البهيمة
أملكا لمخلوق له النقص لازما عليه من التكليف أوضح حجة

أى أقيس ذلك المخلوق الناقص بملكه تعالى الكامل ومن شرط القياس المساواة وهي آيات طويلة من معنى ما فيها من التصحيف وحذف ما يترتب عليه الكلام وكذا المعارضة ولكن فيما ذكرنا كفاية على أن قياس الشاهد على الغائب ليست بقاعدة كلية بحيث لا تتخلف وانما تجرى فيما يجوز فيه ذلك ولا يعارضها عقل ولا نقل قال جس في شرح الرسالة قال ابن لب البيت الأول مأخوذ من قوله تعالى ولو شاء الله ما أشركوا . ولو شاء ربك ما فعلوه . مع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والبيت الثاني من قوله تعالى فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين والثالث والرابع يعنى في الترتيب الذى عند جس من قوله تعالى ان الله يحكم ما يريد وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان . والخامس من قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام الآية فعم بالدعاء وخص بالهداية والسادس من قوله تعالى من يشأ الله يضله . ومن يضلل فلا هادى له . والسابع من قوله تعالى . والله خلقكم وما تعملون . والثامن من قوله تعالى وما تشاءون الا أن يشاء الله . انك لا تهدي من أحببت ه بنح قوله (فان قيل هل يجوز الخ) لما بين ما يجب اعتقاده بأفعال المكلفين من خير أو شر وان جميع ما وقع منها فهو بإرادة الله تعالى تنكلم على ما يتعلق بالتلفظ بذلك أى هل تنسب جميع الأفعال الى الله تعالى سواء كانت خيرا أو شرا أو يفصل في ذلك قوله وحذرا من إيهام الخ صاحب القول الأول لا يعتبر هذا الإيهام لقيام

لم يقل واذا أمرضني على أسلوب الأفعال السابقة واللاحقة أدبا . وقول الخضر فأردت أن أعيها مع قوله فأراد ربك أن يبلغا أشدهما إلى قوله من ربك فنسب إرادة العيب لنفسه وإرادة بلوغ الأشد واستخراج الكنز رحمة لله أدبا في التعبير وفي دعاء نبوي الخير في يديك والشر ليس إليك أي ليس منسوب إليك من حيث هو شر ولذلك اقتصر على الخير في آية يديك الخير وماروعيت فيه الحقيقة الحديث القدسي أنا الله لا إله إلا أنا خلقت الخير والشر فطوبى لمن خلقت له الخير وأجريت الخير على يده وويل لمن خلقت له الشر وأجريت الشر على يده وماروعيت فيه الحقيقة والآداب معا ما في مناجاة الحكم إلهي أن ظهرت المحاسن مني بفضلك ولك المنة على وإن ظهرت المساوي مني فبعدلك ولك الحجة على وأما ما هو محمدا شرعا من أفعال العباد فينسب إلى الله تعالى حقيقة خلقا وإيجادا أو شريعة أدبا وإلى العبد شريعة لاحقيقة لكسبه له وينبغي لصاحبه الاختصار على نسبه إلى الله تعالى أدبا قال سهل بن عبد الله إذا عمل العبد حسنة وقال يارب بفضلك استعملت وأنت أعنت وأنت سهلت شكر الله له وقال يا عبادي بل أنت أطعت وأنت تقربت وإن نظر إلى نفسه فقال أنا أطعت وعملت وتقربت أعرض الله عنه وقال يا عبد الله أنا وفتقت وأنا أعنت وسهلت وإذا عمل سيئة فقال يارب أنت قدرت وقضيت وحكمت غضب المولى عليه وقال يا عبادي بل أنت أسأت وجهلت وعصيت وإن قال يارب أنا ظلمت وأنا أسأت وأنا جهلت أقبل المولى عليه وقال يا عبادي أنا قدرت وقضيت وقد غفرت وحلمت وسئرت اه ومن علم أن مشيئة الله تعالى هي النافذة كما قال تعالى وربك يخلق ما يشاء الآية

الدليل عقلا ونقلا على نفيه وإنما الخلاف بيننا وبين المعتزلة هل هي مرادة الله تعالى أم لا وأما كونها قيحة ليس مأمورا بها محل اتفاق فالأولى الاختصار على العلة الأولى وهي سلوك الأدب مع الله تعالى الذي هو أصل السعادة وهو مقتضى الآيات والأحاديث التي عند (ش) في تأييد القول الثاني . قوله ((وقول الخضر الخ)) وأما قوله فأردنا أن يدلها ربهما بنون الجمع يقال في الفتوحات إنما قال ذلك لأن تحت هذا اللفظ أمرين أمر إلى الخير وأمر إلى غيره في نظر موسى فما كان من خير في هذا الفعل فهو الله تعالى من حيث ضمير النون وما كان من نكر في ظاهر الأمر فهو للخضر من حيث ضمير النون انظر السكبريت الأحمر للشعراني . قوله ((ومما روعي فيه الحقيقة والآداب الخ)) أي لأنه جعل نفسه محلا لظهور المحاسن والمساوي والخالق للجميع هو الله تعالى وجعل ظهور الأولى فضلا من الله تعالى وظهور الثانية عدلا منه تعالى

أورثه ذلك اسقاط التدبير مع الله وترك الحسد فانه اعتراض على اختيار الحق كما قيل

قال ابن عجيبة في شرحه ظهور المحاسن على العبد في أقواله وأفعاله وأخلاقه منه من الله تعالى لانه عنوان المحبة والقبول وهو غاية المطلوب وظهور المساوى عليه من عدله تعالى وقهره واطهار المحبة عليه فالعبد ليس له مع الله اختيار فان صرفه سيده فيما يرضى فلظهور اسمه الكريم وأن صرفه فيما لا يرضى فلتصريفه الحكيم أو لاظهار اسمه القهار أو المتقم ومن أدعية الشاذلي رضى الله عنه اللهم ان حسنتي من عطائك وسيأتي من قضائك فجد اللهم بما أعطيت على ما به قضيت حتى تمحو ذلك بذلك لا لمن أطاعك فيما أطاعك فيه له الشكر ولا لمن عصاك فيما عصاك فيه له العذر لأنك قلت وقولك الحق لا يسأل عما يفعل وهم يسألون اللهم لولا عطاؤك لكنت من الهالكين ولولا قضائك لكنت من الفائزين وأنت أجل وأعظم وأكرم وأعز من ان تطاع إلا برضاك أو تعصى إلا بقضائك الهى ما أطعتك حتى رضيت ولا عصيتك حتى قضيت أطعتك بإرادتك ولك المنة على وعصيتك بتقديرك ولك الحجة على فوجوب حجتك وانقطاع حجتي إلا ما رحمتي وبفقرى إليك وغناك عني إلا ما كفيتني اللهم اني لم آت الذنوب جرأة مني عليك ولا استخفاً بحقك ولكن جرى بذلك قلبك ونفذ به حكمك ولا حول ولا قوة إلا بك وأنت ارحم الراحمين اه قال وهذا هو الذى اختصره (ص) في هذه المناجات باحسن عبارة اه قلت ودعاء الشيخ رضى الله عنه مناسب غاية لما مر تقريره من مذهب أهل السنة وجامع بين الحقيقة والشرعية . قوله ((وأورثه اسقاط التدبير الخ)) التدبير في اللغة هو النظر في عواقب الأمور لتقع على الوجه الأصح وفي الاصطلاح فقال الشيخ زروق على الحكم هو تقدير شئون يكون عليها في المستقبل بما يخاف أو يرجى بالحكم لا بالتفويض فان كان مع تفويض وهو أخروى فنية خير أو طبيعة فشهوة أو دنيوى فامية اه فاقضى كلامه أنه على أقسام ثلاثة قسم مذموم وهو تدبير أمر الدنيا الذى يصحبه الجرم والتصميم لما فيه من قلة الأدب مع الله تعالى وتعب النفس وغالب ما يدبره الإنسان لا تساعد الاقدار وتعقبه المومم والا كدار وفي الحديث ان الله تعالى جعل الروح والراحة في الرضى واليقين وقال ابن عطاء الله في الحكم ارح نفسك من التدبير بما قام به غيرك عنك لا تقم به انت عن نفسك وقال في التنوير في اسقاط التدبير اعلم ان الأشياء إنما تدم وتمدح بما تؤدي اليه فالتدبير المذموم ما شغلك عن الله تعالى وعطالك عن القيام بخدمته والمحمود هو الذى يؤديك

ألا قل لمن بات لي حاسدا أتدري على من أسأت الأدب
أسأت على الله في حكمه لأنك لم ترض لي ما وهب
فجازاك عني بأن زادني وسد عليك وجوه الطلب

وأورثه الرضى بما يبرز به القدر قال محمد الباقر رضى الله عنه ندعوا الله تعالى فيما نحب فاذا وقع
مانكره لم نخالف الله فيما أحب وقال بعضهم

يا خالقا لما يشاء بما يشاء كيف يشاء
أن لم تقدر ما نشاء فالطف بنا فيما تشاء

الى القرب منه ويوصلك الى مرضاته اه ولما اكل هذا الكتاب اطلع عليه اخاه في الله
وفي الشيخ سيدى يقوت العرشى فلما طالعه قال له جميع ما قلت مجموع في بيتين وهما :

ما ثم الا ما اراد فاخلع همومك وانطرح
واترك شواغلك التي شغلت فؤادك تسترح

وقسم مطلوب وهو تدبير ما كلفت به من الطاعات مع التفويض اليه تعالى وهذا يسمى النية
الصالحة وفي الحديث نية المؤمن خير من عمله وقسم مباح وهو تدبير امر دنيوى او طيحي مع
التفويض اليه تعالى وعدم التعويل على شيء من ذلك وعليه يحمل قوله صلى الله عليه وسلم
التدبير نصف المعيشة والأقسام الثلاثة داخلة في كلام التتوير لأن تدبير المعيشة مما يستعان به
على الطاعة قوله وترك الحسد هو كراهية النعمة وحب زوالها على المنعم عليه واما اذا لم تحب
زوالها ولا تكره وجودها ودوامها ولكنك تشتهى لنفسك مثلها فهذه الحالة يقال لها غبطة
وهي محمودة وقد يطلق عليها حسدا مجازا ومنه لاحسد الا في اثنين رجل آتاه الله مالا فسلطه
على هلكته في الحق ورجل آتاه الله الحكمة فهو يقضى بها ويعلمها الناس . قوله (الا قل
لمن الخ) ويرحم الله الآخر حيث يقول

دع الحسود وما يلقاه من كمد يكفيك منه لبيب النار في كبده
ان لمت ذا حسد فرجت كربته فان صمت فقد عذبتك يده

قوله (وأورثه الرضى الخ) هو طيب النفس وانشرأحها لقضاء الله بالتسليم والتفويض للولى تعالى
في قضائه وعدم التسخط والتضجر . قوله (وقال محمد) الباقر هو ولد على زين العابدين بن

كى لا يكون ماشا خلاف ما أنت تشا
وللامام الشافعى فاشتت كان وان لم أشا
خلقت العباد على ما علمت ففى العلم يجرى الفتى والمسن
فهذا هديت وهذا خذلت وهذا أعنت وذا لم تعن
وهنا شقى وهذا سعيد وهذا قبيح وهذا حسن
وهذا أقوى وهذا ضعيف وكل بأعماله مرتين

والتاسعة علم تقدم فى الوجود ذكر الخلاف فى مطلق العلم هل هو ضرورى أو عسير فلا يحد
أو نظرى غير عسير فيجدوا حسن ما عرف به العلم القديم المراد هنا أنه صفة كاشفة لجميع الواجبات
والجائزات والمستحيلات على ما هي عليه فى الواقع كشفاً احاطياً فى الظاهر والباطن فتعلقه

الحسين رضى الله عنهم لقب بالباقر لأنه بقر العلوم وشقها . قوله (كى لا يكون ماشا البيت
معناه كى لا يكون ماشاء خلاف ما ترضاه فالمشيئة فى آخر البيت بمعنى الرضى والمحبة لا بمعنى
الإرادة لأنه لا يصدر من العبد إلا ما اراده الله تعالى كما مر وقال الخازن فى . قوله تعالى وما
تشاءون إلا أن يشاء الله أى لستم تشاءون إلا مشيئة الله تعالى لأن الأمر إليه ومشية الله
تعالى مستلزمة لفعل العبد فجميع ما يصدر من العبد بمشيئة الله تعالى أنه وليس معنى الآية أن
جميع ما يريد العبد لا بد من وقوعه لأن الله تعالى اراده لأن هذا باطل بالضرورة لأنه يريد
الأمر ولا يكون وفى بعض الآثار ابن آدم تريد وأريد ولا يكون إلا ما أريد فاذا سلمت لى
فما أريد أعطيتك ما تريد وإن نازعتنى فيما أريد اتعبتك فيما تريد ثم لا يكون إلا ما أريد وأما
معنى ماشاء الله كأن أن ما اراده الله لا بد منه كما مر قال الناظم رحمه الله تعالى علم . قوله (فى مطلق
العلم) أى سواء كان قديماً وهو علمه تعالى أو حادثاً وهو علم المخلوق وقوله هل هو ضرورى
قال به جماعة منهم الامام الرازى واستدلوا بما ليس فيه شيء من الدلالة كما يأتى ويكنى فى
دفع ما قالوه ما هو معلوم لكل احد أن العلم ينقسم الى ضرورى ومكتسب . قوله (أو نظرى
عسير) قال به جماعة منهم أبو محمد الجوينى قالوا ولا طريق لمعرفة الاقسمة والمثال فيقال
مثلاً الاعتقاد اما جازم أو غير جازم والجازم إما مطابق أم لا والمطابق إما ثابت أم لا فنخرج من
هذه القسمة أن العلم اعتقاد جازم مطابق ثابت والمثال كان يقال العلم كالنور وأجيب بأن
القسمة والمثال أن أفاداً تميزا الماهية العلم صلحا لتعريفه فلا يعسر وإن لم يفيداً تميزاً فلا يصح تعريفه

أعم من متعلق القدرة والارادة ولا تفاوت في المعلومات أجلاها وجليها وخفيها واخفاها بالنسبة الى عليه تعالى قال تعالى إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء أى في أسفل العالم وعلوه لا خصوص الأرض والسماء المعروفين فلا تخفى عليه ذرة مما فوق العرش وما تحت الثرى وما بين ذلك ولا باطن بالنسبة اليه اذ هو الذى أظهر الظاهر وأبطن الباطن فلا يتصور بأحدهما خفاء عليه مع خلقه لهما ولصفتها من ظهور وبطون ولهذا جعل الخلق دليل العلم في قوله ألا يعلم من خلق

بهما . قوله فلا يجحد يرجع للقولين فالأول قال لاحاجة لتعريف الضرورى ولأنه كشف لغيره فهو غنى عن أن يظهره غيره والثانى قال لا فائدة لتعريف العسير لأنه لا يجحد بحد إلا نوزع فيه قوله اوهو نظرى غير عسير أى فيجحد وهذا قول الجمهور وهو الحق وعليه فاختلف في حده على أقوال كلها مدخولة ذكر الشوكانى في كتابه رشاد الفحول تعاريف عشرة وأوصاه الشيخ مرتضى في شرح الأحياء الى خمس وعشرين وبحث فيها منها وهو العاشر عنده ما اختاره السيد انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به قال السيد وهو أحسن ما قيل فيه لأن المذكور يتناول الموجود والمعدوم والممكن والمستحيل والمفرد والمركب والكلى والجزئى والتجلى هو الانكشاف التام والمعنى انه صفة ينكشف بها لمن قامت به مامن شأنه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب أيضاً لأنه في الحقيقة عقده على القلب فليس فيه انكشافا تاما وانشرح تنحل به العقدة اه قال الشوكانى وفيه انه يخرج عنه أدراك الحواس فانه لا مدخلة للمذكور به فيه أن أريد به الذكر اللسانى كما هو الظاهر وان أريد به ما يتناول الذكر بكسر الذال والذكر بضمها فاما ان يكون من الجمع بين معنى المشترك أو بين الحقيقة والمجاز وكلاهما مهور في التعريف والأولى عندى ان يقال في حده هو صفة ينكشف بها المطلوب انكشافا تاما وهذا لا يرد عليه شيء اه بنج قلت يرد عليه انما يناسب العلم الحادث والموضوع تعريف العلم مطلقاً لأن التعبير بالانكشاف يؤم سبق الجهل والخفاء لأنه ظهور الشيء بعد خفائه وذلك يقتضى سبق الجهل وهو محال عليه تعالى وأجيب بأن المراد بالانكشاف والتمييز والحصول فيكون التعريف شاملاً للقديم والحادث وفيه ان الإيهام لازال موجودا فالأولى قصره على العلم الحادث وأما العلم القديم فيعرف بما عرفه به (ش) وأصل المعارف فى حواشى الصغرى قال والمحرف فى تعريف العلم القديم انه صفة كاشفة للأشياء بحيث انها حاضرة لديه كشفاً

فمن فاعل أى ألا يعلم الخالق مخلوقه وهو الذى خلقه وأوجد وقال تعالى وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو ومفاتيح جمع مفتاح بفتح الميم وهو الخزانة وقدم الخبر للاختصاص والمعنى عنده لا عند غيره خزائن المغيبات التى تبرز فى المستقبل لأوقاتها أو جمع مفتاح بكسر الميم بمعنى مفتاح

احاطيا لا يشد عنها شئ وأما التعبير بالانكشاف يعنى كما عبر به سى وغيره فيرد عليه ايهام الانفعال وذلك يوم الحدوث والتأثر عن الغير فينبغى اجتنابه والمراد بالشئ المعنى اللغوى أعم من كونه موجودا أو معدوما جائزا أو ممتنعا اه بنع وعرفه الكمال بقوله صفة وجودية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالشئ على وجه الاحاطة على ما هو به دون سبق خفاء اه وهو تعريف حسن قوله صفة أى واحدة ولا تعدد بتعدد المعلوم كما يأتى وهو جنس فى الحد شامل لجميع الصفات وقوله كاشفة مخرج للصفة التى لا تتعلق بالحياة وللصفة المتعلقة التى لا تقتضى الانكشاف كالقدرة والارادة وقوله لجميع الواجبات الخ مخرج للسمع والبصر لانها انما يتعلقان عند المتكلمين بالموجودات ودخل فى التعريف العلم نفسه فيعلم تعالى بعلمه عليه كما يعلم ذاته وسائر صفاته اذ كل صفة تتعلق وليست للتأثير لا يستحيل تعلقها بنفسها وبغيرها : قوله (فمن فاعل الخ) أى والمفعول محذوف كما قدره (ش) وقال بعض المعتزلة من مفعول والفاعل مضمرة عائد على الله تعالى تحيلا منهم لنفى خلق الأفعال الاختيارية قاله النسفى (فائدة) ذكر فى الابريز عن سيدى عبد العزيز أن هذه الآية نافعة لمن نزل به فقر أو ضرر أو جهل أو بلاء أو مصيبة فاذا أكثر من تلاوتها فإن الله تعالى يعافيه بما نزل به . قوله (جمع مفتاح) بفتح الميم زاد الجمال وكسر التاء كمخزن وزنا ومعنى فالمفتاح فى اللغة هو المخزن والمفتاح الخزائن قوله (للاختصاص الخ) قال فى الابريز وسأله رضى الله عنه يعنى شيخه عن قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا الآية وقوله تعالى ان الله عنده علم الساعة الآية وقوله صلى الله عليه وسلم فى خمس لا يعلمهن الا الله كيف يجمع بين هذا وما يظهر على الأولياء من الكشف فقال افترض من الحصر اخراج الكهنة والعرافين ومن له تبع من الجن الذين كانت العرب تعتقد فيهم الاطلاع على الغيب فاراد الله إزالة ذلك الاعتقاد فانزل الله هذه الآيات وحر من السماء بالشهب والمقصود من ذلك جمع العباد على الحق وصرفهم عن الباطل والأولياء من الحق فلا يخرجهم الحصر الذى فى الآية ونحوها فقلت له ان التخصيص بالرسول فى آية عالم الغيب الآية يخرج الولي فقال الولي داخل مع الرسول ثم ضرب مثلا وقال لو أن كبيرا اراد ان يخرج الى أرض حرثته مثلا فلا بد أن يخرج معه

وهو آلة الفتح ويؤيده أنه قرئ مفاتيح بالياء المنقلبة عن ألف بالياء مفتاح وعلى كل ففي الكلام استعارة مكنية وتخيلية أو استعارة تمثيلية أو تصريحية تحقيقية فاما أن تقول شبهت المغنيات بأشياء محفوظة في الخزائن المغلقة التي لاغلاقها مفاتيح فلا يطلع عليها الا القيم على تلك الخزائن الذي بيده مفاتيحها أو من يطلعه على ما شاء منها وهذا التشبيه المضمر الذي لم يصرح بشيء من أركانه سوى المشبه أو الأشياء المحفوظة في الخزائن المشبهة بالمغنيات استعارة بالكناية وإثبات الخزائن

بعض غلبانه وأصحابه فان بلغ للموضوع ونظر اليه وعلم ما فيه فان بعض من معه يناله شيء من ذلك فكذلك الرسول لا بد له من خدمة من أمته فاذا أطلع على غيبنا لهم شيء من ذلك يخبره بفتح بكسر الميم أي وفتح التاء وما ذكره (ش) من الاحتمالين اقتصر عليه الجلال السيوطي ففسر المفاتيح بالخزائن والطرق الموصلة الى عليه تعالى لأن المفتاح الذي هو آلة الفتح طريق يوصل من كان بيده الى علم ما في الخزائن ثم ان هذا خطاب للعباد بقدر ما يفهمون وقال السمين في المفاتيح ثلاثة أقوال أحدها أنه جمع مفتاح بكسر الميم والقصر مع فتح التاء وهو الآلة التي يفتح بها الثاني أنه جمع مفتاح بفتح الميم وكسر التاء كمسجد وهو المكان ويؤيده قول ابن عباس هي خزائن المطر الثالث أنه جمع مفتاح بكسر الميم والالف وهو الآلة أيضا وفيه ضعف من حيث إنه ينبغي أن تقلب الف المفرد ياء فيقال مفاتيح كدنانير ولكنه نقل في جمع مصباح مصابيح وفي جمع محراب محارب ثم ذكر عن الواحدى أنه جوزان يكون جمع مفتاح بفتح الميم والتاء على أنه مصدر بمعنى الفتح كان المعنى وعنده فتوح الغيب أي هو يفتح الغيب على من يشاء من عباده أنظر الجلال قوله ((وعلى كل الخ)) الاوضح أن لو قال وعلى كل من المعنيين في المفاتيح فالمراد بها المغنيات وح فيحتمل أن يكون الكلام من قبيل الاستعارة بالكناية وفيها أقوال ثلاثة أو التمثيلية أو التصريحية قوله ((وهذا التشبيه)) مبتدأ خبره قوله ((استعارة)) وقوله أو الأشياء معطوف على المبتدأ وأشار بهذا الى الخلاف في تعيين معنى الاستعارة بالكناية فالمفهوم من كلام السلف انها اسم المشبه به المستعار في النفس للمشبه وإثبات لازمه للمشبه استعارة تخيلية وذهب السكاكي الى أنها لفظ المشبه المستعمل في المشبه به أي ادعاء بقرينة استعارة ما هو من لوازم المشبه به لصورة متوهمة تشبهت به أثبت للمشبه وذهب صاحب التلخيص الى أنها التشبيه المضمر في النفس المدلول عليه بإثبات لازم الشبه به للمشبه وهو الاستعارة التخيلية وهذا هو الأول عند (ش) والثاني عنده وهو منهج السلف وهو الأصح

أول المفاتيح المختصين بالمشبه به تخيلية أو تقول شبه حاله تعالى في اختصاص علم المغيبات به فلا يطلع غيره على شيء منها إلا بإطلاعه من شاء على ما شاء بحال من عنده أشياء محفوظة في الخزائن مخلق عليها بأقوال ذات مفاتيح وهو مختص بعلمها لا يطلع غيره على شيء منها إلا بإطلاعه فجاء بما يدل على الحال المشبه بها بلفظ المفاتيح وذلك كاف وقوله لا يعلمها إلا هو أى لا يعلم تلك الخزائن أو المفاتيح إلا هو فضلاً عما اختزن في الخزائن فهو بالغة في الاختصاص أو الضمير المؤنث للغيب لأنه في معنى المغيبات أو تقول استعيرت المفاتيح أى الخزائن للعلم المحيط استعارة تصرحية أى وعنده علم المغيبات وعلى هذا فضمير لا يعلمها للغيب على التأويل بالمغيبات حتماً أو استعيرت لأصول الغيب وأمهاته وفيه كما قال البيضاوى دليل على أنه تعالى يعلم الأشياء قبل

فكان من حقه أن يقدمه وترك مذهب السكاكى لأنه معترض وأشار (ش) في منظومته في الاستعارات الى هذه الأقوال الثلاثة فقال

فصل ثلاثة من الأقوال في مكنية أصحابها للسلف

لفظ قد استعير لكن طوى بذكر لازمه عنه اكتفى

وهى لدى يوسف أن تستعملا لفظ المشبه لما قد ماثلا

وصاحب التلخيص ذو طريقة تشبه الذى بنفس أضمر

فأعدا مشبها ما ذكر بل دل للتشبيه بالرديف

قوله (وابتات الخ) مبتدأ وقوله أو المفاتيح معطوف على الخزائن والخبر قوله تخيلية وأشار به الى الخلاف أيضاً في تعيين معنى التخيلية ومحصله يرجع الى قولين أحدهما مذهب السلف والقزويني وصاحب الكشف أنها اثبات لازم المشبه به والثاني للسكاكى أنها اسم لازم المشبه به المستعار للصورة الوهمية التى أثبت للمشبه . قوله (أو تقول شبه الخ) هذا إشارة الى الاستعارة التمثيلية وهى تشبيه المجموع بالمجموع مع بقاء المفردات على حالها وقد فصلها الزمخشري على غيرها فى سائر التراكيب المحتملة لها ولغيرها . قوله (أو تقول استعيرت الخ) هذا هو الاحتمال الثالث وهو الاستعارة التصريحية لكنها خاصة بتفسير المفاتيح بالخزائن أى وعنده خزائن الغيب ولا تجرى فى تفسير المفاتيح بآلة الفتح وتقريرها أن تقول شبه العلم المحيط بجميع المعلومات بالخزائن المحيطة بما فيها بجامع الاحاطة فى كل ثم استعير لفظ المفاتيح أى الخزائن للعلم المحيط قوله (أو استعيرت) أى الخزائن لأصول الغيب وكتابه وإشك أن الأصول مشتملة على

على سبيل التمثيل لحاصل المعنى لا على سبيل الحصر بمعنى أن هذه الخمس من المغيبات التي فروعها كاشتمال الخزائن على ما فيها فيعلم تعالى أوقاتها وما في تعجيلها أو تأخيرها ونحو ذلك من الحكم فيظهرها على ما اقتضت حكمته وتعلقت به مشيئته ويحتمل أن المراد بالأصول المغيبات العظيمة الشديدة الحفاء على الخلق كالخمس المذكورة في قوله تعالى إن الله عنده علم الساعة الآية ولذا فسرها النبي صلى عليه وسلم مفاتيح الغيب وغيرها داخل بالأخرى كما أنه عبر بالجنة عن أقل شيء قوله وتفسير مبتدأ خبره . قوله (على سبيل الخ) وأشار به إلى ما روى عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال مفاتيح الغيب خمس لا يعلمها إلا الله تعالى لا يعلم أحد ما يكون في غد إلا الله تعالى ولا يعلم أحد ما في الأرحام إلا الله تعالى ولا تعلم نفس ماذا تكسب غدا ولا تدرى نفس بأى أرض تموت إلا الله تعالى ولا يعلم متى الساعة إلا الله تعالى أخرجه البخارى وتقدم عن سيدى عبد العزيز الدباغ أن المراد من الحصر اخراج الكهنة ونحوهم وبه يجمع بين الآيات والأحاديث المختلفة في ذلك قال في الأبريز إثر ما تقدم عنه ثم قلت للشيخ إن علماء الظاهر اختلفوا في النبي صلى الله عليه وسلم هل كان يعلم هذه الخمس أم لا فقال كيف تخفى عنه والواحد من أهل التصرف من أمته لا يمكنه التصرف إلا بمعرفة أهله وذكر العراقى في شرح المذهب أنه صلى الله عليه وسلم عرضت عليه الخلائق من لدن آدم إلى قيام الساعة فعرفهم كلهم وروى الطبرانى أنه صلى الله عليه وسلم قال إن الله تعالى رفع لى الدنيا فأنا أنظر إلى ما هو كائن فيها إلى يوم القيامة كما أنظر إلى كفى هذا وفي حديث خديفة الطويل المذكور فيه الفتن وما يكون فيها ذكره العراقى قال ماترك شيئاً الاسماء باسمه واسم أبيه وقبيلته إلى يوم القيامة ومنه أخذ الجفر والجامعة الذى رواه جعفر الصادق عن على رضى الله عنهما وإن توقف بعضهم فى صحته كما ذكره ابن خلدون أول تاريخه اه من شرح بن على الشفا بواسطة وأصله للشهاب ومثل الشيخ سيدى عبد المالك التاجوعى هل يصح أن يقال أن النبي صلى الله عليه وسلم علم كل شيء أم لا فأجاب بأنه لم يفارق الدنيا حتى علم كل شيء فأنكر علماء فاس هذا الجواب وبالفوا فى التشنيع عليه حتى نسب بعضهم معتقد ذلك إلى الكفر فلما وصل للجيب هذا الإتيان رد عليهم رداً شنيعاً وقال بعده وإنى أتعجب من المنكرين لذلك مع ورود الأحاديث الصحيحة بذلك فى كبير الطبرانى عن ابن عمر عنه صلى الله عليه وسلم أوتيت مفاتيح كل شيء إلا الخمس وعن عبد الله بن مسعود أوتي نبيكم كل شيء سوى هذه الخمس وهو فى حكم الرفع لأنه لا يقال

بالرأى وقد تقرر أن الاستثناء معيار العموم وعليه فعله صلى الله عليه وسلم محيط بكل شيء سوى الخمس والخمس قد عليها بعد على ما عليه المحققون لأنه من لدن بحث الى أن قبضه الله تعالى في الترقيات والتجليات ثم قال بعد كلام اذا تقرر هذا علم أنه صلى الله عليه وسلم أحاط بكل شيء علماً فضلاً من الله تعالى ثم قال في الأخير ليت شعري ما وجه الإنكار فان المسألة لم تخرج عن دائرة الامكان وكل ما كان كذلك وأخير الصادق المصدوق بوقوعه وجب المصير اليه والله يقول الحق وهو يهدي السبيل اهـ يخ ومن رد عليه أبو علي اليوسى بعد أن امتنع من الكلام في ذلك وقيد في ذلك تقييداً نحو الورقتين أو الثلاث ولما وصل الى التاجموتى رد عليه رداً شنيعاً بالغ فيه جداً وتكلم معه حتى في الخطبة ونحوها مما لا دخل له في تحقيق المسألة مع أن كلام أبي علي غير حائد عن الصواب لمن أنصف لأن محصله التوقف في وصفه صلى الله عليه وسلم بالعلم المحيط كعلم الله تعالى لضيق هذا المسالك لأنه قال في صدر هذا التتميد فكما أمرنا بالامساك عن القرآن عند الاختلاف اتقاء لما ينجر اليه الكلام وبالتفكر في آيات الله تعالى ونهينا عن التفكير في الكنه فكذا ينبغي أن نعتقد تعظيم النبي صلى الله عليه وسلم ونعتقد أنه أعطى من العلوم والكالات اللاتقة به ما لم يعط لغيره ثم نكتف بهذا وشبهه ولا نطالب بالبحث عن احصاء ما علم فانه لا تبلغه عقولنا وليس مطلوباً منا فالاشتغال به فضول من ثلاثة أوجه الأول أنه غير مطلوب ومن حسن اسلام المرء تركه مالا يعنيه الثاني انا لا نبغ تحقيقه ولو اجتهدنا ان نحصر ما في قلب عشيره وجليسه من العلم لعجزنا فكيف بما في قلب سيد البشر وطلب ما لا يحصى عبت الثالث أن البحث فيه ملزوم لاحد أمرين لأن الباحث فيه أما أن يقع في استنزال صفوة الله من خلقه عن مكاتبة الرفيعة وأما في سوء الأدب مع المولى تعالى في تشبيه خلقه به وفي ذلك أيضاً سوء أدب مع النبي صلى الله عليه وسلم لأنه لا يجب ذلك فرأيت الامساك أولى ثم عثرت على كراسة منسوبة لآخينا الفقيه سيدى عبد المالك التاجموتى تكلم على المسألة وصرح أنه صلى الله عليه وسلم لم يفارق الدنيا حتى علم كل شيء وذكر الخلاف في المغيبات الخمس وصرح انه عليها فقد علم كل شيء هذا محصل كلام فرأيت (ح) الكلام يتعين ليتخلص الحق ويتبين فأتيت بهذه الأحرف في غاية الاختصار ثم قال فكما ان ذاته تعالى لا تشبه الذوات فكذا صفاته لا تشبه الصفات وكما انه تعالى لا شريك له في ذاته لا شريك له أيضاً في صفاته فليس لغيره تعالى علم كعلمه أو قدرة كقدرته وهكذا فان أجيب بأنه يندفع التماثل بأن العلم هنا حادث

وقوعها وتفسير النبي صلى الله عليه وسلم مفاتيح الغيب بالخمس التي في آية إن الله عنده علم الساعة في خزائن علم الله تعالى وكذا كل من فسر ما بشيء خاص انما يريد التمثيل . فقد فسرت بالثواب

وهناك قديم والعموم هنا جائز وهناك قديم قلنا بعدم تسليم ذلك فليس كل جائز واقعاً ومن ادعى وقوعه فعليه الدليل وما ورد في حديث أو أثر من علم كل شيء لا يفيد الدعوى لأن العمومات تقع حقيقية وإضافية وقد قال تعالى في حق موسى عليه السلام : وكتبنا له في الألواح الآية ثم قال له بعد ذلك عبد لنا بمجمع البحرين هو أعلم منك وقال له الخضر ما نقص على وعلمك من علم الله تعالى كما نقص هذا الطائر من البحر اه بخ ونقل الحازن عند قوله تعالى كل له قاتنون عن بعضهم ان كلا لاية تضي الاحاطة والشمول أي دائماً بدليل قوله تعالى وأوتيت من كل شيء ولم توت ملك سليمان وتقدم عند (ش) في مبحث الارادة ان الاحاطة من خواص العلم القديم فالأولى في هذه المسألة التوقف عن وصف علمه صلى الله عليه وسلم بالاحاطة كعلم الله تعالى مع اعتقاد ان الله تعالى أعطاه من العلوم والمعارف والاطلاع على أحوال العالم ما يليق بمنصبه الشريف ومن جملة ذلك المغيبات الخمس كما مر والله أعلم ثم بعد كتي هذا راجعت حاشية شيخنا فرأيت رحمه الله تعالى أحسن هنا غاية فقال بعد كلام والحاصل ان جعل علم النبي صلى الله عليه وسلم مساوياً لغيره من المخاوقات لا يجوز كما لا يجوز جعله مساوياً لعلم خالقه والواجب التوسط بأن نقول علم الخمس وغيرها مما تطيقه عقول البشر ولم يحيط عليه بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات اذ لا يقدر أحد أن يقول انه صلى الله عليه وسلم عرف الذات العلية بالكنه أو عرف الصفات الأزلية بالكنه لأنه مخالف لاعترافه صلى الله عليه وسلم بالعجز عن معرفة كنه الذات والصفات كما أشار اليه بقوله لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك فإذاقرر هذا علمت ان وصف العلم بالاحاطة الحقيقية مختص بعلم الله تعالى وكذا الوصف بالاحاطة من غير قيد خاص به تعالى لانصرافه للحقيقة الخاصة به تعالى وانه لا يجوز وصف علم النبي صلى الله عليه وسلم الا بالاحاطة الاضافية المناسبة لما تطيقه العقول وبهذا التحقيق تعلم أن ما للتاجموعي من جواز وصف علم النبي صلى الله عليه وسلم بالاحاطة بكل شيء غير صواب وكذا ما استدل به ثم قال واعلم أنه كما أن الصواب مع اليوسى في الكلام على منع وصف العلم بالاحاطة كذلك الصواب مع التاجموعي في أن الخمس عليها صلى الله عليه وسلم اه بخ وقد كنت غفلت عنه عند تخرج الميضة ولكن الخير في الواقع لأن فيه زيادة فائدة . قوله (بالثواب

والعقاب وفسرت بالاجلال وفسرت بالسعادة والشقاوة وفسرت بخواتم الأعمال وبحمل هذه التفسير على التمثيل لا تكون مناقضة لتفسير النبي صلى الله عليه وسلم وقد فسرنا تفسيراً عاماً من قال هي مالم يكن يعلم هل يكون أم لا وما لا يكون يعلمه ان لو كان كيف يكون وقوله ويعلم ما في البر والبحر أي ما اشتملا عليه من الاجرام وأعراضها كلها وما يحدث فيهما من الأفعال وقوله وما تسقط من ورقة الا يعلمها أي وما تسقط من ورقة من ساقها في جميع أقطار الأرض الاحال كونه يعلم قبل ذلك وكيف سقوطها وكم تنقلب ظهراً لبطن في حال هويها وعلى أي وجه تسقط وقيل ورقة شجرة تشبه الرمان بحسب ساق العرش فيها أوراق بعدد أرواح الخلائق مكتوب على كل ورقة اسم صاحبها ومالك الموت ينظر اليها فاذا اصفرت منها ورقة علم قرب أجل صاحبها فيوجه اليه أعوانه فاذا سقطت قبض روحه وفي بعض طرق هذا الاثر سقوطها على ظهرها علامة حسن الخاتمة وعلى بطنها علامة سوء الخاتمة . وقوله ((ولا حبة في ظلمات الأرض)) قال ابن

والعقاب) هذا تفسير عطاء قال هي ما غاب من الثواب والعقاب وما تصير اليه الأمور وقال ابن عباس هي خزائن السموات والأرض من الأقدار والأرزاق . قوله ((هي مالم يكن الخ)) عبارة أبي حيان في البحر وقيل مالم يكن هل يكون أم لا وما يكون كيف يكون وما لا يكون ان كان كيف يكون اه وهي أوضح قوله تعالى ويعلم ما في البر والبحر قال أبو حيان لما كان ذكره تعالى مفاتيح الغيب أمراً معقولاً أخبر تعالى باستنائه بعلمه واختصاصه به ذكر تعلق علمه بهذه المحسوسات على سبيل العموم ثم ذكر علمه بالورقة والحبة والرطب واليابس على سبيل الخصوص فتحصل اخباره تعالى بأنه عالم بالكليات والجزئيات مستأثراً بعلمه وما نعلمه نحن وقدم البر لكثرة مشاهدتنا لما اشتمل عليه أو على سبيل الترقى الى ما هو أعجب في الجملة لأن ما فيه من الحيوانات أعجب وطوله وعرضه أعظم وقال مجاهد البر الأرض القفار التي لا يكون فيها الماء والبحر كل موضع فيه الماء وقيل لم يرد ظاهرهما والمراد أن علمه تعالى محيط بنا وبما أعد لمصالحنا من منافعها وخصبها بالذكر لأنهما أعظم مخلوق ، قوله ((سقوطها)) أي ويعلم ثبوتها قبله وإذا قال الزجاج يعلمها ساقطة وثابتة اه ثم أن الأوجه المذكورة في كلام (ش) وغيره انما هي للتقريب والافهوتعالى يعلم جميع أحوالها ما ظهر لنا وما خفي علينا قال الشيخ رزق في شرح الرسالة فانه تعالى يعلم ابتداء وجودها ومساقاة محلها ومدة بقائها وحركتها وسكونها وتفصيل أعضائها وحيزها وكيفيتها ومكان سقوطها وكيف تسقط هل لظهرها أو لبطنها أو رطوبة

ناجى المراد بالحبة أقل قليل عبر عنه بالجهة تقريبا للافهام اه وقيل واحدة الحب المبدور في بطن الأرض قبل أن ينبت وأياما كان فعله محيطة بها وبأحوالها وقوله (ولارطب ولا يابس) قيل الرطب ما ينبت واليابس ما لا ينبت أو الرطب قلب المؤمن واليابس قلب المنافق وسقوطه تلونه أو الرطب النطفة التي تتكون واليابس التي لا تتكون وسقوطها وقوعها في الرحم وقيل الرطب لسان المؤمن واليابس لسان الكافر لا يتحرك بذكر الله وبما يرضى الله وسقوط اللسان نزوله عند الكلام بعد ارتفاعه ببعض الحروف وقيل الرطب واليابس من الحبوب والثمار عن ابن عمر مرفوعا ما من زرع على الأرض ولا ثمار على الأشجار إلا عليها مكتوب بسم الله الرحمن الرحيم هذا رزق فلان ابن فلان وذلك قوله تعالى وما تسقط من ورقة إلا يعلمها الآية وحبة ورطب ويابس معطوفات على ورقة والسقوط مستعمل في حقيقته ومجازه على بعض التفاسير في الرطب واليابس والافى كتاب مبين بدل من الاستثناء الأول أعني الإيعلمها بدل كل ان فسر الكتاب

أو يابسة وما يسبق ذلك وما ينشأ عنه وما يصحبه من أوصافها وخواصها وأحكامها وأسرارها الى غير ذلك وما يتعلق عليه تعالى بذلك قبل وجودها وحالة كونها وبعد وجودها ويدخل في ذلك شجرة أعمار بنى آدم وهي على ما روى شجرة تحت العرش الى آخر ما عند (ش) قوله (قال ابن ناجي) أي في شرح الرسالة وقوله (أقل قليل) أي ما يشمل أقل القليل فتدخل الجنة المعروفة فهذا التفسير أعم مما بعده وقال ابن جزى عبر بها تنبيها على غيرها لأنها أشد تغيا من كل شيء وقيل المراد الجنة التي في صخرة أسفل الأرضين كما في سورة لقمان عليه السلام قال أبو حيان وانظر الى حسن ترتيب هذه المعلومات بدأ أولا بأمر معقول لا ندركه بالحس وهو قوله تعالى وعنده مفاتيح الغيب ثم بأمر ندرك كثيرا منه وهو يعلم ما في البر والبحر ثم بجزأين لطيفين أحدهما علوى وهو سقوط الورقة والثاني سفلى وهو اختفاء الحبة في الأرض ودلت هذه الآية على انه تعالى عالم بالكميات والجزئيات وفيها رد على الفلاسفة في زعمهم ان الله تعالى لا يعلم الكميات والجزئيات ولا يعلم ذاته اه . قوله (قيل الرطب الخ) ذكر (ش) أقوالا خمسة على قراءة الجز و قولين على قراءة الرفع و بقيت أقوال أخر وفسرها بعضهم بتفسير شامل لجميع الأقوال فقال هما عبارة عن كل شيء لأن جميع الأشياء إما رطبة أو يابسة اه وهو حسن غاية . قوله (بدل من الاستثناء الأول الخ) قال السمين في هذا الاستثناء غموض فقال الزمخشري قوله الا في كتاب مبين كالتكرير لقوله الا يعلمها لأن معناها واحد وأبرزه الشيخ في عبارة قريية من هذه

المبين بعلم الله وبدل اشتغال أن فسر باللوح المحفوظ وقرى برفع حبة وما بعده على الابتداء وخبره ما بعد إلا وعلى الرفع يصح ما نقل عن ابن عباس من تفسير الرطب بالمدن واليابس بالبوادي لأعلى الجر إذ لا معنى للسقوط في ذلك وكذا تفسيرهما بالحى والميت إنما يصح على الرفع وفي الآية عظة وهي أنه إذا ثبت في اللوح علم مادي وجل حتى سقوط الورقة والحبة مع عدم التكليف والحساب فما بالك بأعمال يجازى عليها بالثواب والعقاب وقال تعالى يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور قال الثعالبي في هذه الآية بيان لتعلق علم الله تعالى بجميع الخفيات ككسر الجفون والغمز والنظرة التي تفهم معنى ومنه ما في الحديث أن عبد الله بن أبي سرح كان أسلم وكتب الوحي ثم ارتد ولحق بمشركى مكة فلما فتحت جاء به عثمان وكان أخاه رضاعاً فقال يا رسول الله بايع عبد الله فسكت فأعادها ثانياً وثالثاً فبايعه ثم قال أما كان فيكم رجل رشيد يقوم إلى هذا حين آيت يبعته فيضرب عنقه قالوا لم ندر ما في نفسك أفلا أمأت إلينا قال ما ينبغي لني أن تكون له خائنة الأعين وقال مجاهد خائنة الأعين مسارقة النظر لما لا يجوز ثم ترقى بذكر ما هو أخفى فقال وما تخفى الصدور وفي بعض الكتب المنزلة أنا مرصدا لهم أنا العالم بمحال الفكر وكسر الجفون وقال تعالى ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد فوسوسة النفس ما يقع فيها من عزم على الشيء وهو التصميم وربط الفؤاد

فقال وهذا الاستثناء جار مجرى التوكيد لأن قوله ولا حبة إلح معطوف على ورقة والاستثناء الأول منسحب عليها كما تقول ما جاءني من رجل إلا أكرمه ولا امرأة إلا أكرمتها ولكنه لما طال الكلام أعيد الاستثناء على سبيل التوكيد وحسنه كونه فاصلة له ومراده بالشيخ أبو حيان لأنه تليذه ومن بجره اغترف أعرابه للقرآن وبحث معه في مواضع . قوله (إن فسر باللوح إلح) اقتصر عليه الجمال قال الإمام الرازي من فوائد هذا الكتاب أن تقف الملائكة على انقاذ علم الله تعالى في المعلومات وأنه لا يغيب عنه شيء فيكون ذلك عبرة للملائكة الموكلين باللوح لأنهم يقابلون به ما يحدث في العالم فيجدونه موافقاً . قوله (وقرى برفع حبة إلح) قرأ بذلك الحسن وابن اسحق وقوله على الابتداء استظهر السمين أنه عطف على ورقة . قوله (من عزم إلح) بيان لما يقع في النفس وهي أمور خمسة نظمها بعضهم بقوله .

مراتب القصد خمس ذكروا نفاطر لحديث النفس فاستمعوا
يليه هم وعزم كلها رفعت سوى الأخير ففيه الاثم قد وقعا

ومادون العزم من الهم بالشئ وهو توجه القلب اليه وقوته فيه ورجحانه بدون تصميم على الفعل ومادون الهم من حديث النفس وهو ما لم يخلص من الاشتباه واللبس مما يتردد صاحبه هل يفعل أو لا يفعل ومادون حديث النفس من الخاطر وهو ما يجري في النفس وينهب ومادون الخاطر من الهاجس وهو ما يمر على النفس كالبرق اللامع فيرتب تعالى على العزم الأجر في الحسنة وكذا المؤاخذة في السيئة عند الأكثر وعليه المتكلمون وعلى الهم الأجر في الحسنة دون المؤاخذة بالسيئة تفضيلاً واحساناً ولا يرتب على الثلاثة الباقية أجراً ولا مؤاخذة اجماعاً لأنها لا تقصد ولا تندفع ولا تستقر وقال تعالى الله يعلم ما تحمل كل أنثى إلى قوله وسارب بالنهار فأخبر أنه يعلم حمل كل أنثى حين تحمله أو ما تحمله من نطفة وعلقه ومضغة وعظام ولحم ودم وعروق وذكر وأنثى ويعلم ما تغيض الأرحام وما تزداد في الحمل من المدة والعدة فقد تنقص المدة عن تسعة

ونظمها أيضاً شيخنا كنون رحمه الله تعالى بقوله :

وقسموا الخاطر في النفس إلى خمسة أقسام فخذها بالولا

هاجس خاطر حديث النفس هم وعزم خاتم الخمس

وكلها غير مؤاخذ بها سوى الأخير فع وكن منتبها

وذيلها شيخنا المحشي رحمه الله تعالى بقوله

ولا ثواب في الثلاث الأول بل في الآخرين معاً فكل

قوله (عند الأكثر) قال السبكي في الحليات وأما العزم فالحققون على

أنه يؤاخذ به وخالف بعضهم وقال أنه من الهم المرفوع وربما تمسك بقول أهل اللغة هم بالشئ

عزم عليه وهو غير سديد لأن اللغوى لا ينزل على هذه الدقائق واحتج الأولون بحديث إذا

التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار قالوا يا رسول الله هذا القاتل فإي بال مقتول

قال أنه كان حريصاً على قتل أخيه فعلى بالحرص واحتجوا أيضاً بالاجماع على المؤاخذة بأعمال

القلوب كالحسد وغيره اه بنح وقوله (بالاجماع الخ) ولهذا خصص الأبي محل الخلاف بالعزم على

السيئة إذا كان لها خارج كالزنا وشرب الخمر فإن لم يكن لها خارج كالمعتقدات الفاسدة فيؤاخذ

بها اجماعاً . قوله (وعلى الهم الأجر الخ) أي لما ورد في الحديث أن الهم بالحسنة يكتب

حسنة والهم بالسيئة لا يكتب سيئة وينتظر فإن تركها لله كتبت حسنة وإن فعلها كتبت سيئة

واحدة . قوله (الثلاث الباقية الخ) وهي الهاجس والخاطر وحديث النفس قال السبكي في

أشهر وقد تزيد الى سنتين كما قال الضحاك ولدت لسنتين وقد نبتت ثنأيا ولا يزيد على ذلك عند أبي حنيفة وهو قول عائشة أو الأثر أكثر فقد ورد أن محمد بن عجلان مكث في بطن أمه ثلاث سنين فشق بطنها وأخرج وقد نبتت أنيابه وأن هرم بن حيان مكث في بطن أمه أربع سنين ولذلك دعى هرما وقد يزيد على الواحد الى غير حد قال الشافعي أخبرني شيخ باليمن أن امرأته ولدت بطونا في كل بطن خمسة وروى ولادة عشرة وولادة أربعين فما كان من ذلك أو غيره فعليه تعالى محيط به وأخبر أن كل شيء له في عليه قد لا يجاوزه ولا يقصر عنه وأنه عالم كل غائب عن الحسن وكل حاضر عنده وأنه الكبير العظيم الشأن الذي لا يخرج عن عليه شيء المستعمل على كل شيء بقدرته وأنه استوى في عليه حال من أسر القول في نفسه ومن جهربه وحال من هو مستتر بظلام الليل ومن هو بارز في ضوء النهار يذهب ويحيى في السرب أي الطريق فان قلت قد ثبت في صحيح مسلم من حديث أنس مرفوعا أن الله تعالى وكل بالرحم ملكا فيقول أي رب نطفة أي رب مضغة فاذا أراد الله أن يقضي خلقا قال الملك أي رب ذكر أو أنثى شقي أو سعيد فما الأجل فما فائدة الاخبار بأنه نطفة أو بمسا ينتقل اليه بعدها وهو سبحانه أعلم كما تقرر قلت

الحليات الهاجس لا يؤاخذ بها اجماعا لأنه ليس من فعله وإنما هو شيء ورد عليه لا قدرة له عليه والخاطر الذي بعده كان قادرا على دفعه بصرف الهاجس أول وروده ولكن هو وما بعده من حديث النفس مرفوعان بالحديث الصحيح وإذا ارتفع حديث النفس ارتفع ما قبله بطريق الأولى وهذه المراتب أيضا لو كانت في الحسنات لم يكتب لها أجر أما الأول فظاهر وأما الثاني والثالث فلعدم القصد اه بخ ومراده بالحديث قوله صلى الله عليه وسلم ان الله تجاوز لآمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم به أو تعمل به أخرجه الشيخان وظاهر قوله ما لم تتكلم الخ أنه إذا فعل ذلك عوقب على حديث النفس زيادة على عقاب الفعل وليس مراد ابل المراد أنه إذا حصل الفعل عوقب على نفس الفعل لا على ما قبله فهو كالاستثناء المنقطع قاله الحنفى على الجامع الصغير وقال (جس) على الرسالة فان فعلها أي السيئة كتبت عليه سيئة ثانية قاله في المعيار وحاصله أنه إذا صمم وفعل كتبت عليه سيئتان وان لم يفعل خوفا من الله تعالى كتبت له حسنة. وغير خوف كتبت عليه سيئة اه. قوله (وللعلم تعلق واحد الخ) هذا مذهب جماعة منهم (سى) وهو الحق وزاد بعضهم تعلقا صلوحيا قديما بمعنى أن وجود زيد الذي عليه الله في الأزل وأنه يحصل فيما لا يزال يوم كذا يصح عليه تعالى لأن يتعلق بعبده في ذلك اليوم بدلا عن وجوده

الله أعلم بحكمة ذلك وقد يكون من حكمته اظهار الاعتناء بالآدمي للملائكة تكريماً له أو التعجب من باهر قدرته تعالى ونقله الشيء الواحد في أطوار مختلفة وللعلم تعلق واحد تنجيزي قديم بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات فتعلقه أعم من متعلق القدرة والارادة ولا يصح أن يتعلق بالصلاحيّة لأن ذلك يستلزم الجهل المحال في حقه تعالى لأن ماصح لأن يعلم غير معلوم بالفعل لكن هاهنا اشكال حاصله أن الحادث المضاف الى وقت معين كقدوم زيد بلدة يوم الجمعة هو قبل الوقوع قد تعلق العلم بأنه سيقع وعند الوقوع يتعلق العلم بأنه واقع وبعده يتعلق العلم بأنه وقع وتعلق العلم بأنه سيقع الذي كان قبل الوقوع ان استمر بعد الوقوع لزم تعلق العلم بالشيء على خلاف ماهو عليه وان انقطع لزم عدم القديم وهو محال وكذا تعلق العلم بأنه واقع أو وقع ان وجد في الأزل لزم قبل الوقوع تعلق العلم بالشيء على خلاف ماهو به وان تجدد عند الوقوع وعند مضيه فقد لزم تعلق حادث للعلم وهو خلاف المقرر وجوابه أن العلم إنما تعلق بوقوع الفعل في وقته المعين وهذا القدر لا يتغير قبل الوقوع وعنده وبعده وأما استقبالية الوقوع وحالته وماضويته فاضافات عارضة للتعلق حادثة لا توجب تغيراً في نفس التعلق فضلاً عن أن توجب

بمعنى أنه لو فرض تعلق عليه به وأنه لم يتعلق بوجوده لم يلزم عليه محال كذا قرره (د) ولا يرد عليه ما ذكره (ش) وتنجزياً حادثاً وهو تعلقه بالممكنات عند وجودها ويأتى أنه لا حاجة إليه قوله ((لأن ماصح لأن يعلم الخ)) تقدم أنه غير وارد وقال الشيخ الأمير جوابه أن ثبوت الوجود لزيد بالفعل لا يصح أن يكون معلوماً قبل وجوده بالفعل وعدم تعلق العلم بشيء لا يصلح أن يكون معلوماً لا بعد جهلاً كما أن عدم تعلق القدرة بالمستحيل لا بعد عجزاً قاله تعالى لا يعلم المدوم موجوداً اذ هذا من الجهل وهو أقرب ما يحمل عليه قول ابن الفارض :

قلبي يحدثني بأنك متلفي روحى فداك عرفت أم لم تعرف

أى روحى مبذولة في هواك عرفت ذلك منى حقاً أم لم تعرفه لعدم صحة هذا المقام منى في الواقع لا الجهل اهـ . قوله ((لكن هاهنا اشكال الخ)) هذا الاشكال ذكره السعدى في شرح المقاصد عن الفلاسفة ولا جله ذهبوا الى أنه تعالى لا يعلم الجزئيات كما يأتى وذكره ابن التلمسانى في شرح المعالم ونقله منى مع جوابه في فصل وجوب وحدة صفات المعانى من شرح الكبرى ونصه فان قيل كيف يستقيم القول بوحدة العلم مع أنه تعالى عالم بما سيكون وبالكائن والعلم بما سيكون مغاير للعلم بالكائن لأن العلم بما سيكون يستلزم عدم ذلك المعلوم والعلم بكونه يستلزم وجوده

فلو كانت عينه لزم أن يكون أحدهما تعلق بالشئ على خلاف ما هو عليه فالجواب أن الباري تعالى يعلم وجود الشئ مضافا الى وقته المعين كما يعلمه مضافا الى محله المعين ويعلم أنه معدوم قبل وجوده وإن كان مما لا يبقى فيعلم عدمه بعد وجوده فليس عليه مظهر وقا في الزمان بل تعلق عليه بإيجاد الموجود مضافا الى الزمن فالإضافة الى الزمان صفة للفعل لا ظرف للعلم فليس علمه تعالى زمانيا يوصف بالماضي والحاضر والمستقبل وإنما منشأ هذا الخلط من حيث الاخبار عن ذلك المتعلق بخصوص بالقول اللفظي فان تقدم زمن الاخبار عنه عن زمن وجود ذلك الفعل سمي الاخبار مستقبلا وإن تأخر سمي ماضيا وإن قارن سمي حالا فالماضي والمستقبل والحال تسميات تعرض باعتبار الاخبار عنه أما تعلق العلم به في الزمن المعين فشيء واحد ويقرر ذلك انا لو قدرنا علمنا بقدوم زيد عند طلوع الشمس من يوم كذا باخبار صادق وقدرنا دوام ذلك العلم من غير أن يعرض لنا سهو وغفلة لم نحتاج عند قدومه الى تجديد علم بقدومه بل ما وقع هو ما علمناه قبل أن يقع فتعلق العلم بما سيكون والكائن هو شيء واحد وهو قدوم زيد وقت كذا اه قال أبو العباس المنجور هذا الجواب وقع في شرح المعالم جوابا عن هذا السؤال بهذا اللفظ وبلغظ آخر ونصه الخامس اذا كان بين العلم بما سيكون والعلم بالكائن تناف من حيث التعلق وقد سلمتم أن الباري تعالى عالم بما سيكون فبعد الكون هل يبقى عليه بما سيكون أم لا فان بقي لزم أن يكون أحدهما تعلق بالشئ على خلاف ما هو عليه على زعمكم وإن لم يبق لزم عدم القديم اه قال المنجور وحاصل الجواب منع أن العلم بما سيكون والعلم بالكائن حال كونه علمان أحدهما يستلزم عدم الكون والآخر يستلزم الكون حتى يلزم ما ذكر بل هما علم واحد والكائن هو ما سيكون وإنما جاء الوبه من تبديل الصيغ عند الاخبار فهو اختلاف في التعبير عن المفهوم الواحد بالماضي والحال والاستقبال لا اختلاف في حقيقة المفهوم فان الواحد المضاف الى الزمن المعين ان عبر عنه قبل وجوده فبصيغة المستقبل وحال وجوده فبصيغة الحال وبعد وجوده فبالماضي فالاختلاف في قولنا الآن وسيكون وكان راجع الى مقارنة الخبر اللساني بخبره وعدم المقارنة فاذا قارن سميناه حالا واذا تأخر عن خبره سميناه ماضيا واذا تقدم سميناه مستقبلا والشئ الواحد في نفسه لا يتغير في حقيقته باعتبار تعاقب هذه الأسماء عليه فعلم واحد متعلق بوجوده في الأحوال الثلاثة وإن اختلف التعبير اللساني عنه بالماضي والحال والمستقبل لأن هذه الأزمنة

تغير العلم نفسه كما ادعته الفلاسفة حتى ادعوا أنه تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي لا الجزئي

ظرف للفعل وهو وجود زيد لا للعلم فالجواب هو برد فرض المسألة من أنه يحتاج إلى علمين فالإلزام بعده مبنى على فاسد فاسد أه منه بلفظه وبهذا مع ما يأتي عن السعد تعلم أن الجواب متقدم عن (سي) كالأشكال خلافا لمن قال أن أول من أجاب به (سي) ثم أن لفظ السؤال كما ذكر المنجور هو الذي عند (ش) إلا أنه زاده بسطا قال المقترح وهذه الشبهة يعني أن العلم بأن الممكن سيوجد غير العلم بوجوده هي مثار الضلالات ومناط تشعب الأهواء فمنها صارت الفلاسفة إلى استحالة كونه تعالى يعلم الجزئيات لأنه يلزم منه التغير ومنها ذهب الكرامية إلى أن الباري تعالى محل الحوادث ومنها صارت الجهمية إلى إثبات علوم حادثة لله تعالى أه قلت وهذا الإشكال أيضاً هو الذي غر من قال من أهل السنة أن للعلم تعلقين تنجيزي قديم وهو تعلقه بالواجب والمستحيل والجائز وتنجيزي حادث وهو تعلقه بالممكنات عند وجودها قال ألا ترى أن عليه تعالى بأن زيدا دخل الدار بعد أن كان لم يدخلها متجدد بعد علم أنه يدخلها وجوابه ما مر وقوله (كما ادعته الفلاسفة الخ) قال السعد في شرح العقائد المشهورة من مذهبهم أنه يتمتع عليه بالجزئيات على وجه كونها جزئيات أي من حيث كونها زمانية يلحقها التغير لأن تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وهو على الله تعالى محال وأما من حيث إنها غير متعلقة بزمان فتعلقها تعلق بوجه كلي لا يلحقه التغير فأنه تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية وأزمنتها الواقعة فيها لا من حيث إن بعضها واقع الآن وبعضها في الزمن الماضي وبعضها في المستقبل ليلزم تغييره بتغير الماضي والحال والمستقبل بل هو علم ثابت أمد الدهر غير داخل تحت الأزمنة واحتجوا بأنه لو علم أن زيدا يدخل الدار غدا فإذا دخل في الغد فإن بقي العلم بحاله فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع وإن زال وحصل العلم بأنه دخل لزم تغير العلم الأول من الوجود إلى العدم والثاني من العدم إلى الوجود وهذا على القديم محال واقتصر الجمهور على منع الملازمة استناداً إلى أن العلم إما إضافة أو صفة ذات إضافة وتغير الإضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم يتصف بأنه قبل الحادث إذا لم يوجد الحادث ومعه إذا وجد وبعده إذا فني من غير تغير ذات القديم فعلى تقدير كون العلم إضافة لا يلزم إلا تغير العلم دون الذات وعلى تقدير كونه صفة ذات إضافة لا يلزم تغير العلم فضلاً عن الذات وأجاب كثير من المعتزلة وأهل السنة بأن علم الله تعالى بأن الشيء سيحدث هو نفس علمه بأنه حدث للقطع بأن من علم أن زيدا يدخل الدار غدا واستمر على هذا العلم

والاستقبالية والحالية والماضوية معلومات في أنفسها يتعلق بها العلم وإيراد السؤال والجواب على هذا الوجه خلاف مائى شرح الكبرى هو التحرير على أن هذا كله مبنى على أن التعلق بنفسى قديم . ومنهم من قال إنه نسبة وإضافة فنه أزل ولا يستحيل انعدامه لأن القديم المحال

الى ماضى الغد علم بهذا العلم أنه دخل الدار من غير افتقار الى علم مستأنف وعليه فلا تغيير فى العالمية التى تثبتها المعتزلة والعلم الذى تثبته الصفاتية (١) وهذا بخلاف علم المخلوق فانه لا يستمر اه بخ والجواب الثانى هو الذى اقتصر عليه سى فى جواب الأشكال ثم أن مقالة الفلاسفة هذه هى احدى الامور التى كفروهم بها نظما بعضهم بقوله :

بثلاثة كفر الفلاسفة العدا اذ أنكروها وهى حق مثبتة

علم بجزئى حدوث عالم حشر لاجساد وكانت ميتة

قوله « وإيراد السؤال الخ » قيل انما كان ما فى شرح الكبرى خلاف التحرير لأن ما استدل به على تعدد العلم لا يقتضى تعدده لأنه لا يلزم من تعدد المعلوم تعدد العلم وكذا ما أجاب به لا حاجة اليه بالنسبة لسؤاله وانما يحتاج اليه للرد على من أثبت التجيزى الحادث اه لكن قد علمت من النصوص المتقدمة أن السؤال محكى على لسان الخصم وهو يعتقد الزوم وان كان غير مسلم وسى انما حكاها على لسانه ليجيب عنه كما هو الشأن وكذا قوله ما أجاب به لا حاجة اليه قد علمت أن سى نزل السؤال على وحدة العلم و (ش) نزله على انحصار تعلق العلم فى التجيزى القديم وان كان المآل واحدا لأن من قال بالتعلق التجيزى الحادث انما فر من تعدد العلم وتغيره عند تغير المعلوم وقد قرر المنجور الجواب وسلبه وكذا الشيخ عlish على الكبرى وتقدم من كلام السعد ما يوافق الله أعلم قوله « على أن هذا الخ » هذه العلاوة وقعت فى بعض النسخ زيادة على الحمل وسقطت فى بعض النسخ وهو الصواب لأن تعلق الصفة بنفسى لها كما يأتى لش فى الحياة وأما كونه نسبة وإضافة فضعيف وان قيل به وكذا كون نفس العلم إضافة وان أجاب به الجمهور عن السؤال وهذا الجواب الأول عند السعد قال الناظم رحمه الله تعالى (حياة) قال ابن زكرى فى تقييده على الصغرى الحياة صفة قائمة بذاته تعالى فهى معنى وجودى غير البقاء لأن البقاء سلب وتنزيه غير الوجودى لأنه نفسى ولا يلزم منه الحياة وحياته تعالى قديمة باقية واجبة عقلا ونقلا بخلاف حياة غيره فهى كغيرها من الصفات الأزلية مخصوصة

(١) أى الذين يثبتون صفات المعانى وهم أهل السنة اه مؤلف

عدمه هو الموجود ومنه حادث والعاشرة (حياة) قال المحلى تبع السعد وهي صفة تقتضى صحة العلم لموصوفها وعبارة شرح الصغرى صفة تصحيح لمن قامت به أن يتصف بالادراك قال فى شرح

به ومقصورة عليه ولذا دل على الحصر بتعريف الجزئين فى قوله تعالى هو الحى لا اله الا هو أى الحياة الحقيقية له لا غيره وهو مفيض الحياة على كل حى بمعنى أن حياة غيره معطاة ومخلوقة له تعالى والا فلا حياء من أوجه تعلقات القدرة كالأمانة والتخصيص بهما من أوجه تعلقات الإرادة فلا يلزم من كون المحيى والمحيى من أسمائه تعالى أن تكون الحياة مؤثرة ومتعلقة اذ ليست هى المقتضية لحياة الاحياء وانما المقتضى لذلك الإرادة والقدرة اهـ بخ نقله جس فى ان الحياة من الصفات التى لا تؤثر ولا تتعلق واما افاضة الحياة على كل حى فليس معناه أن حياته تعالى هى المؤثرة أو المخصصة لذلك بل ذلك من وظيفة القدرة والإرادة ففى كلامه اشارة لرد ما قاله على أن الحياة تتعلق بمابقى لش ومن هذا أخذ شرح الرد عليه قوله ((قال المحلى تبع السعد الخ)) التعريف المذكور هو لفظ المحلى وأما لفظ السعد فى شرح العقائد فهو قوله صفة أزلية توجب صحة العلم هـ فزاد أزلية ليتخلص التعريف للحياة القديمة بخلاف تعريف المحلى و(سى) فى شمل القديمة والحادثة فالمحلى انما تبع السعد فى قوله توجب صحة العلم ويحتمل أن (ش) سقط من نسخته من السعد لفظ أزلية ثم انه لا يرد على تعريف المحلى و(سى) الجمع بين حقيقتين مختلفتين بالقدم والحدوث فى تعريف واحد لأن هذا رسم بالعرضيات لاحد بالذاتيات حتى يمتنع فيه ذلك وعرف بعضهم الحياة الحادثة فقط بقوله كيفية يلزمها قبول الحس والحركة الإرادية أى بخلاف الحركة الاضطرارية كحركة الحجر بتحرك محركه قوله (صفة الخ) جنس فى الحدوما بعده مخرج لغيرها من الصفات ومعنى تصحح تجوز فهى شرط عقلى يلزم من عدمها عدم الادراك ولا يلزم من وجودها وجوده ولا عدمه والتجوز هو عدم الاستحالة أى أنه عند وجود الحياء لا يستحيل الاتصاف بالادراك فهو ممكن بالامكان العام الشامل للواجب والمستوى الطرفين فمعنى تصحح بالنسبة للقديم توجب له تعالى أن يتصف بالادراك وبالنسبة للحادث تجوز له أن يتصف بالادراك أى فى حالة الصحو واما فى حالة النوم ونحوه فيفقد الادراك وان كانت الحياة موجودة قاله د وقال ط التحقيق أنها تجوز فى الجمع بالنظر الى ذات الحياة وأما وجوب الاتصاف بالادراك فمن براهين خارجية ولو كانت توجب لما احتجج الى قيام براهين على الاتصاف بالصفات القديمة هـ وقد يقال لا ضرر فى استفادة وجوب تلك الصفات من أمرين سيما اذا اختلفت الدلالة على ذلك بالوضوح والخفاء وكما من نظير سيما فى هذا الفن. قوله ((لمن قامت به الخ)) هذا تحقيق لمذهب

المقدمات بمعنى أنه شرط عقلي له قال السكتاني وكذا هي شرط عقلي لباقي المعاني لأنها اذا
 أهل السنة من أن الصفة انما توجب حكمها لمن اتصف بها وليس لاختراج صفة أخرى قوله (أن
 يتصف بالخ) انما لم يقل أن يدرك لأن الذي من لوازم الحياة صحة الادراك لا الادراك نفسه وشمل الادراك
 العلم والسمع والبصر وادراك نحو اللمس والشم على القول بثبوت الادراك كما يأتي قوله (قال السكتاني
 وكذا الخ) هذا جواب عما يقال ظاهر التعريف أن الحياة ليست شرطاً لغير الادراك من الصفات وليس
 كذلك بل كما أنها شرط في الادراك وهو العلم والسمع والبصر هي شرط أيضاً في القدرة والارادة
 والكلام لاستحالة وجودها بدون حياة وحاصل الجواب أن شرطية الحياة لبقية الصفات تفهم
 بطريق اللزوم وأجيب أيضاً بأن الادراك لا مفهوم له لكونه اسماً جامداً لقباً وهو غير معتبر
 عند الجمهور ثم المقصود الأصلي من تعريف الحياة انما هو تمييزها عن غيرها وأما كون تلك
 الصفات لازمة لها فبحسب التبع كما أن توقف تلك الصفات على الحياة في حق القديم انما
 هو بحسب التعقل لا بحسب الخارج لأن صفاته تعالى يستحيل تقدم بعضها على بعض وقال (ط)
 وفي جعلهم الحياة شرطاً عقلياً في الادراك اشكال صعب ذكره العلامة ابن زكري في شرح قوله
 من همزته

لا غرابة في اشتياق الجمادات لأحمد لانت له الصفواء

انظره هـ قلت ليته لو أتى به ليعلم كيف هو لأن الكتاب المذكور نادر جداً لكن وقفت على
 جواب له في هذه المسألة وذلك أن الشريف العلامة سيدي محمد بن عبد العزيز الطاهري استشكل
 ذلك وكتب سؤالاً قال فيه أي محال يلزم على قيام الادراك بالجمادات التي لم تقم بها الحياة إذ يظهر
 أن العقل اذا خلى ونفسه لا يحيل ذلك وأرسله لابن زكري فاستحسنه وقال في صدر جوابه
 الذي أجاب به طالما نظرنا في حل هذا الاشكال ورأينا الاستدلال عليه فلم يستقم بواحد من
 الاشكال ومقتضى ما ذكره أنه لا يمكن أن يخلق الله تعالى الادراك في محل من غير أن
 يخلق فيه الحياة كما لا يمكن خلق العرض بدون جوهر وبالعكس وهو محتاج الى الاثبات
 وما تمسكوا به من التقسيم وأنا إذا سبرنا صفات الخي لم نجد ما يصح قبوله للادراك الا كونه حياً
 نقول عليه لا نسلم أن قبوله له يتوقف على مصحح من صفاته نعم يتوقف قبول الحادث
 له على تأهيل الخالق اياه لذلك وما يستند له من الدوران وأن الادراك يوجد بوجود
 الحياة ويفقد بفقدانها انما يفيد الظن وهو لا يكفي هنا ثم نقول الحياة والادراك

كيفيتان متغايرتان مختلفتان في المفهوم يتعقل كل واحد منهما بدون الآخر كالعلم واليباض فمن أين جاء اللزوم نعم لو كان أحدهما معتبرا في مفهوم الآخر كالحیوان والانسان أو توقفت عقلية أحدهما على عقلية الآخر كالأضافات مثل الآبوة والبنوة واللعنوية مع المعاني أو لزمت من ثبوت أحدهما دون الآخر محال كتخصيص الإرادة شيئا بالوجود من غير أن تتعلق القدرة به فإن فيه عدم وقوع المراد وهو محال لظهر اللزوم وأطال بكثرة الابحاث والأسئلة والأجوبة على عادته رحمه الله تعالى وحوم على نقي الشرطية العقلية وناضل على ذلك المناضلة الكلية لكن لما كان القول بها مشهورا عند المتكلمين حتى كاد أن يكون مجمعا عليه لم تسعه إلا مساعدتهم لكن على كيفية أخرى فقال في آخر جوابه ثم نقول استلزام الإرادة للأدراك ضروري لأن التوجه إلى الشيء وقصده لا يتعقل من غير الحي والقدرة تقدم أنها تستلزم الحياة نظرا أي لتوقفه على إبطال الموجب الذاتي وهو الفاعل بالطبيعة أو العلة والقدرة والإرادة يستلزمان العلم بالفعل وهو لا يستلزمها كذلك ولكن قبوله يستلزم قبولها إذ لا يتصور في العقل عالم بالفعل أو بالقوة يستحيل في حقه أن يريد ويقدر وإذا كان قبول العلم يستلزم قبولها وقبولها يستلزم الحياة اتضح برهان الاستلزام وثبت الدليل العقلي فراجع وجدانك واستقر كثيرا من أفراد غير الحي وأعرضها على عقلك وانظر هل يمكنه أن يحكم بصحة التوجه والقصد منها مع عدم الحياة فيها لتثبت عندك المقدمة الأولى فيها تتوصل لما بعدها واستلزام الإدراك للحياة (ح) نظري وبهذا يتبين لك أن ما أدرك من الجمادات خلقت فيها الحياة اهـ يخ وعلى هذا القدر من جوابه اقتصر جس هنا لكن قوله استلزام الإرادة للأدراك ضروري وهو مراده بالمقدمة الأولى قد يقال أنه من قبيل المسألة المتنازع فيها لأن التوجه إلى الشيء وقصده الذي هو معنى إرادته لا يكون بدون إدراكه لأنه تابع له وقد مر أن تتعلق الإرادة تابع لتعلق العلم في التعقل والعلم من قبيل الإدراك فكأنه قال استلزام الإدراك للحياة ضروري وهو حرف النزاع عندنا وقد اعترض ذلك ابن زكري بنفسه بقوله فإن قلت قد صرح السعد في شرح المقاصد بأن استلزام الحياة للأدراك ضروري (وح) فلا يحتاج إلى دليل قلت أن هذا لعجيب نحن لم نسلم كونه عقليا ولم نظفر له بدليل فكيف نسلم أنه ضروري وكلام السعد حجة لنا ثم ذكره وقال بعده فانظر كيف اعتقد في إثبات الحياة كالسمع والبصر على السمع وأشار إلى ضعف الدليل العقلي بقوله وقد يستدل على الحياة بأنه عالم قادر وكل عالم قادر حي بالضرورة الخ وأشار إلى

كانت شرطاً للعلم وهو لازم القدرة والارادة والكلام أى والسمع والبصر فما هو شرط في اللازم شرط في الملزوم ضرورة فان قلت قد ثبت الادراك بدون الحياة في كثير من الجمادات فقد جاء في معجزات نبينا حنين الجذع الذى كان يخطب عنده المصطفى وبكاؤه وقول المصطفى هذا بكى لما قد من الذكر وتأمين أسكفة الباب وحوائط البيت على دعائه صلى الله عليه وسلم

ما يرد عليه بقوله مع ما فيه من مجال المناقشة وتفريق (سى) بين الحياة حيث أثبتتها بالدليل العقلي وبين السمع والبصر حيث اعتمد في اثباتهما على السمع فبنى على شرطية الحياة عقلاً للعلم والقدرة والارادة الثابتة بالبراهين العقلية ووجود الملزوم بدون لازم محال وقد علمت ما فيه وقد ظهر من هذا أنه لا يلزم من عدم شرطيتها عقلاً هدم قاعدة ولا نقض أصل وأن اثباتها لله لا يتوقف على الشرطية اه كلام ابن زكري فمن استدل على الشرطية بكلام السعد كصاحب محصل المقاصد نظر الى قوله وكل عالم الخ ولم ينظر الى تضعيفه لهذا الدليل العقلي والاشارة الى ما يرد عليه قال المقترح في الأسرار العقلية ادعى بعض الأصحاب أن الفعل يدل على حياة الفاعل ضرورة من غير واسطة وفيه قلق قال شارحه الشريف زكريا وخالفهم في ذلك جم غفير من العقلاء قالوا ان الأفعال تصدر من الطبيعة والعلة ولا تدل على الحياة اه والتحقيق أن اللزوم بين الحياة والادراك عادى لا عقلى وقد أفردنا هذه المسألة بتقيد في نحو نصف كراسة سميناه التنبيه والايقاظ والثبات لنفي اللزوم العقلي بين الادراك والحياة جعله الله خالصاً لوجهه الكريم . قوله ((فان قلت قد ثبت الادراك الخ)) هذا مما يدل على نفي الشرطية العقلية وهو الحق كما يأتى . وقوله ((حنين الجذع الخ)) روى عن جابر بن عبد الله رضى الله عنه قال كان المسجد مسقفاً على جذوع النخل فكان النبي صلى الله عليه وسلم اذا خطب يقوم الى جذع منها فلما صنع له المنبر سمعنا لذلك الجذع صوتاً لصوت العشار اه قال في المختار العشار بالكسر جمع عشار كفقهاء وهى الناقة التى أتى عليها من وقت الحمل عشرة أشهر ويجمع أيضاً على عشاروات بضم العين وفتح الشين ه وفي المصباح الجمع عشار ومثله نفساء ونفاس ولا ثالث لهما ه قوله ((لما تقدم الذكر)) هذا يدل على وجود الادراك فيه دائماً بدون حياة وانه كان يسمع الذكر ويتأنس به ويأتى قول عون بن النخعي أسمع قوله ((أسكفة الباب)) أى عتبة وذلك أنه لما نزل قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس الآية جعل صلى الله عليه وسلم على على وفاطمة والحسن والحسين كساء وقال اللهم هؤلاء أهل بيتي وخاصتي أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فأمنت أسكفة الباب

وانقياد الشجر له مجيئاً ورجوعاً الى محلها وشهادتها له وتسليم الحجر وذو المفسرون في آية وإن من شيء إلا يسبح بحمده أنه تسبيح بالمقال لقوله ولكن لا تفقهون تسبيحهم لا بلسان الحال لأننا نفقهه قلت ذلك كله بعد خلق الحياة فيها وخروجها عن الجمادية وليس ذلك من قلب الحقائق

وحوائط البيت ثلاثاً قوله (وانقياد الشجر الخ) روى أن أعرابياً قال للنبي صلى الله عليه وسلم لا أو من بك حتى تؤمن بك هذه الشجرة فقال ادعها فدعاهما فجاءت وآمنت به ثم رجعت وكذلك كان يدعو الشجر إذا أراد قضاء الحاجة في سفره وفي البردة جاءت لدعوته الأشجار البيت قوله (وتسليم الحجر) في صحيح مسلم عن جابر ابن سمرة قال قال صلى الله عليه وسلم اني لأعرف حجراً بمكة كان يسلم على قبل أن أبعث وعن عائشة رضي الله عنها لما استقبلني جبريل بالرسالة جعلت لأمر بحجر ولا شجر الا قال السلام عليك يا رسول الله رواه البزار وأبو نعيم وهذا كله مما يدل على وجود الادراك فيها قوله (في آية وإن من شيء الخ) قال الحسن هذه الآية في التوراة مقدار ألف آية يسبح له الجبال ويسبح له الشجر ويسبح له كذا وكذا هـ وقال تعالى ألم تر أن الله يسبح له من في السموات والأرض والطير صافات كل قد علم صلاته وتسبيحه قوله (لا بلسان الحال) كما قال الزمخشري ومن تبعه لأننا نفهم انها تسبح بلسان حالها لأن هذا لا بد منه في كل شيء كما قيل وفي كل شيء له آية تدل على أنه الواحد

وأجاب الزمخشري بأن هذا خطاب للشركين الذين لم يفقهوها أصلاً أو نزلوا منزلة من لم يفقهها لعدم جريهم على مقتضى ذلك لكن الصواب الأول وهو الذي تدل عليه الآثار التي عند (ش) قوله (قلت ذلك كله بعد الخ) بهذا أجاب المتكلمون عن استدلال الفقهاء والمحدثين بظاهر الآيات والأحاديث على أن الادراك لا يتوقف على الحياة وقد أشار ابن زكري الى هذا الجواب بقوله فان قلت كما خلق فيها الادراك خاتمت فيها الحياة قلت هو محل النزاع على أنه ان جاء دليل على ذلك قلنا هو من الارتباط العادي وليس بلازم عقلي اه وقال أبو حيان في البحر نسبة التسبيح للسموات والأرض ومن فيهن من ملك وانس وجنى حملة بعضهم على النطق بالتسبيح حقيقة وأن ما لا حياة له ولا نمو يحدث الله تعالى له نطقاً وهذا ظاهر اللفظ ولذلك جاء ولكن لا تفقهون تسبيحهم اه وقال أبو بكر بن العربي في رده على من أنكر السؤال وعذاب القبر ان الادراك معنى من المعاني يخلقه الله تعالى لمن شاء وليس بمقتضى التعليل والطبع

المحال اذا المحال هو أن تصير الحقيقة مع بقائها عين حقيقة أخرى أه اذا ذهبت وخلقتها حقيقة
ولا بالاجاب الذاتي ولا بالاسباب والصفات كما هو مذهب الفلاسفة اه وأشار اليه السيوطي
في التثيت بقوله :

وكوتنا اذا كشفنا الموتى لم نر حسا منهم وصوتا
أجاب عنه المالكي المغربي اعنى أبابكر هو ابن العربي
بانما الادراك معنى يخلق لمن يشا ومن يشا يوثق
وليس بالطبع ولا بالذات ولا باسباب ولا صفات

انظر الى قولها ولا بالاسباب والصفات وفي شرح الكبرى في مبحث السمع والبصر أن مذهب
أهل السنة أنهما ادراكان لا يتوقفان الا على محل يقومان به واختصاص بعض الاعضاء في
حقنا انما هو باجراء عادة الله تعالى بخلق ذلك فيه وحجتهم أن قبول المحل للادراك نفسى له
فلو اشترط فيه شرط لزم توقف الصفة النفسية على شرط وهو محال اه وفي الابريز عن
سيدى عبد العزيز الدباغ أنه كان يقول في احاديث تسييح الحضا وحنين الجذع ونحو ذلك أن ذلك
هو كلامها وتسييحها دائما وانما سأل النبي صلى الله عليه وسلم أن يزيل الحجاب عن الحاضرين
حتى يسمعوا ذلك منها فقال له تليذه وهل فيها حياة وروح فقال لا ولكن المخلوقات كلها
ناطقها وصامتها اذا سئلت عن خالقها قالت بلسان فصيح الله هو الذى خلقنى فافتراق
الموجودات الى ناطق وغيره انما هو بالنسبة الى المخلوق وأما بالنسبة الى الخالق فالكل به عارف
وله عابد فالجمادات لها وجهتان وجهة الى خالقها وهى فيها عالمة عابدة ووجهة اليها وهى فيها
لا تعلم ولا تسمع ولا تنطق وهذه هى التى سأل النبي صلى الله عليه وسلم ربه أن يرفعها عن
الحاضرين حتى تظهر لهم الوجهة الأخرى وباعتبار وجهة الخالق قال تعالى وان من شىء الا
يسبح بحمده اه . قوله ((وليس ذلك الخ)) هذا جواب عن اعتراض يرد على ما أجاب به (ش)
تبعاً لغيره وحاصل الاعتراض أنها اذا خرجت عن الجمادية لزم على ذلك قلب حقيقتها وقلب
الحقائق محال وحاصل جوابه أن الحقيقة الأولى ذهبت ولم تبق حتى يلزم المحال وخلقتها حقيقة
أخرى وهذا ليس بمستحيل وهذا كما ترى عمل باليد وليس عليه دليل وهو أشد من قول الأشعرى
ببقاء الاعراض الذى أنكره بعضهم وقال أنه شديد بالسفسطة كما مر على أن الذى تدل عليه
الآيات والأحاديث التى عند (ش) أن الادراك سارى فيها لا ينقطع عنها وكذا تسييحها

أخرى في محلها بعدزوالها وانعدامها فلا محذور فيه وإذا صح أن تخلف الجمادية الحيوانية بالموت صح أن تخلف الحيوانية الجمادية بالأحياء ولذلك صح البعث ومن ادراك الجماد بعد خلق الحياة فيه ما في حديث ابن المبارك وأبي الشيخ في العظمة وغيرهما مرفوعا أن الجبل لينادي الجبل باسمه يا فلان هل مر بك اليوم أحد ذكر الله فإذا قال نعم استبشر قال عون أفيسمعن الزور إذا قيل ولا يسمعن الخير من الخير أسمع وقرا وقالوا اتخذ الرحمن ولدا لقد جئتم شيئا إلى قوله ولدا وأخرج أبو الشيخ أيضا وابن مردويه عن ابن عباس الزرع يسبح وأجره لصاحبه والثوب

لا ينقطع عنها في غالب أوقاتها منذ خلقت (وح) فليس لها الاحقية واحدة وهي التي خلقت عليها . قوله (وإذا صح الخ) الجمادية فاعل تخلف والحيوانية مفعول وقضية كلامه أن الميت جماد وهو قول الطبائعين حيث عرفوه بالجسم الذي لا يصح له التحرك وأما عند الفقهاء فقد عرفه الشيخ خليل بقوله هو جسم غير حي ولا منفصل عن حي قال (ز) خرج بالقيد الأول الحيوان الحي و كذا الميت لحلول الحياة فيه قبل فالمراد بالجماد مالم تحله الحياة لا خال عن الحياة حتى يشمل الانسان الميت لاقتضائه أنه يسمى جمادا وليس كذلك وخرج أيضا آدم عليه السلام لأنه حله الحياة وإن لم ينفصل عن حي اه وأما في اللغة فني (ق) والجماد الأرض والسنه لم يصبا مطر والناقة البطيئة والتي لا لبن لها وضرب من الثياب ويقال للبخيل جماد ذما له اه أى مجازا . قوله (صح أن تخلف الحيوانية الجمادية الخ) موضوعنا في الوقوع لا في الجواز العقلي لأنه يصح من الله تعالى فعل مالم تجر به العادة كحاق الحياة فيما ذكر لأن مصحح تعلق القدرة الامكان لا الاعتقاد ولكن لا دليل على الوقوع بل ظاهر الآيات والأحاديث عدم وقوعه فلا حياة لها وإن وجد فيها الإدراك وقوله ولذا صح البعث هو وإن كان جائزا عند جمهور المتكلمين كما في شرح المقاصد فالدليل على وقوعه السمع فقد وردت به آيات وأحاديث كثيرة كما يأتي بخلاف حياة الجمادات فلم يرد في ذلك إلا نطقها وتسميحها وذلك لا يدل على حلول الحياة فيها إلا عند من يجعل الحياة شرطا عقليا في الإدراك وهو محل النزاع . قوله (ومن ادراك الجماد الخ) هذا وما بعده يدل على أن نطقها وتسميحها لا يتوقف على كونه معجزة لنبي أو كرامة لولي وإنما المعجزة أو الكرامة في ظهور ذلك كما مر والمناسب أن يذكر هذا الحديث وما بعده في السؤال . قوله (مرفوعا) أى من طريق عون بن عبد الله عن عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم فقوله قال عون أى الراوى للحديث وكذا قوله وقرا وقوله وقالوا أى

يسبح ويقول الوسخ لصاحبه إن كنت مؤمنا فاغسلني ثم أن الحياة لا تتعلق بشيء لأن مفهومها لا يقتضى زيادة على القيام بمحلها وهو وإن كان المفيض للحياة على كل حي فليس ذلك أثرا للحياة وإنما هو من وجوه تعلقات القدرة كالاماتة والتخصيص بهما من وجوه تعلقات الارادة وزعم

بعض اليهود حيث قالوا عزير ابن الله وبعض النصارى حيث قالوا المسيح ابن الله وبعض مشركى العرب حيث قالوا الملائكة بنات الله فقال تعالى ردا عليهم لقد جئتم أى قل لهم يا محمد لقد جئتم أو هو التفات من الغيبة الى الخطاب تسجيلا عليهم بالجرأة على الله تعالى والتعرض لسخطه وتنبيها على عظم ما قالوه والآد بالفتح والكسر المنكر العظيم تكاد السموات يتفطرن أى يتشققن وتنشق الأرض وتخر الجبال هدا أى تهدهدا أو مهدودة من أجل أن دعوا للرحمن ولدا ثم ان عونا حمل الآية على ظاهرها وهو موضوع كلام (ش) وأن هذه الاجرام سمعت هذه المقالة وأثرت فيها تأثيرا عظيما ويؤيده ما فى الخازن عن ابن عباس فزعت السموات والأرض والجبال وجميع الخلائق الا الثقلين وكادت أن تزولا وغضبت الملائكة واسعرت جهنم حين قالوا اتخذ الله ولدا وقال أبو حيان ان هذه الجمل من باب الاستعارة لبشاعة هذا القول أى هذا حقه لو فهمت قدره ونقل عن الزمخشري ما يوافقه وحاصله ما أشار اليه البيضاوى بقوله والمعنى أن هول هذه الكلمة وعظمتها بحيث لو تصور بصورة محسوسة لم تحتملها هذه الاجرام وتفتت من شدتها أو لأن فظاعتها مجلبة لغضب الله تعالى بحيث لولا حله لخرب العالم غضبا على من تفوه بها . قوله (الوسخ) بكسر السين أى الثوب الذى فيه الوسخ وإنما قال ذلك لأن مسامه تنسد بالوسخ فينقطع أو يقل تسيحه وهذا يدل على أدراكه وتسيحه دائما وروى عن المقدم بن معدى كرب أن الثوب ليسبح مادام جديدا فاذا وسخ ترك التسيح وإن الثوب لينادى فى أول النهار اللهم اغفر لمن افئانى فى طاعتك قوله (لا تتعلق بشيء) المراد به المعنى اللغوى فيعم الوجود والمعدوم أو المعنى الاصطلاحي وهو الوجود وعدم تعلقها بالمعدوم أحروى ومثل الحياة الوجود والقدم والبقاء عند من يعدها من الصفات الذاتية وأما على القول المشهور فيها فلا اشكال فى عدم تعلقها . قوله (وإن كان الخ) الضمير عائد على الله تعالى كما يدل عليه السياق قال فى الفريدة

والشرط فى الغائب أن يقدم مرجعه أو ما لهذا استلزم

بعض المتأخرين أن الحياة متعلقة وأن من لازمها افادة الحس والحركة لمن أراد احياءه وضد ذلك لمن أراد إيمانه فهو الحي والحى والمحيى والمحيى قال ولا معنى للتعلق والتأثير سوى ذلك فتنبه له اه وفيه نظر لأن تعلق الصفات المتعلقة بنفسها لا تعقل بدونها كما أن قيامها بالذات نفسها لها كما في شرح الصغرى وليست الحياة كذلك فانها تتعلق بدون ما جعله لازما لها من افادة الحس

وما ذكره (ش) هو طرف من كلام ابن زكري المتقدم . قوله (وزعم بعض المتأخرين الخ) هو (ع) في حواشي شرح الصغرى ونحوه لولد أخيه سيدي العربي الفاسي قال في بعض طوره الحياة تؤثر في الاحياء والقدرة في الابدان والارادة في التعيين فلا ممانعة بين الحياة والقدرة ومال اليه جس قال وعليه فقولهم أنه تعالى مفيض الحياة على كل حي على ظاهره لا يحتاج الى التأويل الذي قرره شيخنا يعني ابن زكري . قوله (وان من لازمها) الى قوله اه هو ما استدل به على ذلك وقال بعد ذلك على قول (سى) ومعنى أنها لا تتعلق بشيء أنها لا تقتضى امرا الخ مانصه هذا بناء منه على اجتناء المعاني والحقائق من الألفاظ حيث اعتبر نفي تعلقها من كون فعلها المتلفظ به من قبيل الأفعال الغير المتعدية الطالبة مفعولا بخلاف غيرها فان افعالها تطلب منسوباً لها ولعمري كيف تقتصر الأوصاف الالهية ويوقف على حقائقها من مجرد الألفاظ ولئن قلت أن ذلك مقتضى الشاهد وهو سلم الغائب فاقول لانسلم ذلك في الشاهد وكيف وحياة الاتباع بالهداية ونور الحكمة من المتبوع شائع وقد جاء في الحديث باسمك أحيى وباسمك أموت وقد فسر بان ما يظهر في الوجود إنما هو من معنى اسم يقتضيه وصادر عنه وقد نبه على ذلك القرطبي في شرح الحديث ومعلوم أن كل اسم خاصيته وتأثيره من معناه فان قلت محمل الحديث على صفة الفعل وهو اسمه المحي ومرجعه للقدرة لا على صفة الذات وهو اسمه الحي قيل اسماء الأفعال مظاهر أسماء الذات على أن الخطب إنما جاء من فرض المغايرة بين الصفات ولا يبلغ كنه ذلك فالصواب الوقف كما ذكره غير واحد اه بخ قوله (نفسى لها الخ) هذا قول الأشعري ويشكل بنفيه الحال والصفة النفسية من قبيل الأحوال وقيل ان كلا من تعلق الصفة وقيامها بالذات أمر اعتبارى لأنه من النسب والاضافات وقيل من موافق العقول لا يعلمه الا الله تعالى ورجح قال الشريف زكريا قام الدليل السمعى والعقلى على ثبوت الصفات له تعالى وثبت تعلقها بمتعلقاتها وهل تعددت أو اتحدت أو تعلقت بنفسها أو تعدد تعلقها باعتبار أنه نسبة أو تعلقت بالمعدوم فى الأزل على تقدير الوجود فتجعل ذلك

والحركة وضد ذلك وما ذكره هذا القائل اشتباه منشأه ما ذكره أئمة التصوف من أن الله تعالى يمد عبيده من صفات ذاته أى يعطيهم صفات لها علاقة بصفات ذاته وإن لم يكن بينها وبين صفات الذات اشتراك أصلاً ولا مشابهة بحياتهم من حياته وسمعهم وبصرهم من سمعه وبصره وعلمهم وحلمهم من علمه وحله وغناهم من غناه ورحمة بعضهم بعضاً من رحمته وهكذا ويحتمل أن يحمل على هذا حديث خلق الله آدم على صورته أى وهبه صفات مرتبطة بصفاته وإذا قالوا إن ما عدا اسم الجلالة من أسمائه تعالى صالح للتعلق والتخاق وأما اسم الجلالة فلا يصلح الالتحاق وقال صاحب عوارف المعارف فى قول عائشة لما سئلت عن خلقه صلى الله عليه وسلم كان خلقه القرآن لا يبعد أن يكون إشارة إلى تخالقه بالصفات الإلهية أى معانى الأسماء الحسنى كالرحمة

كله من مواقف العقول وبذلك نسلم من خطأ التكليف اه وقال السبكي التعلق على قسمين صلاحى إن لم يكن للصفة وجود فى الخارج والافتجيزى وهل هو صفة اعتبارية لا وجود لها فى الخارج لأنه يرجع إلى معقول الإضافة وهو مذهب المتأخرين أو وجودية إذ التعلق مرجعه إلى الصفات النفسية (١) المعانى وهو عمدة الشيخ اه وقال (د) ثم أن الموصوف بكونه نفسياً هو التعلق القديم لا الحادث لتحقيق الصفة بدونه فى الخارج والتعلق القديم يشمل التجيزى القديم والصلاحى القديم اه بنح قوله ((اشتباه)) أى اختلط عليه التعلق الذى عند علماء التوحيد بالمدد عند الصوفية وفى الحكم تحقق بأوصافك يمدك بأوصافه ولكن ما ذكره (ش) من الاشتباه بعيد لأن هذا القائل كما أخذ حظه من التصوف كذلك أخذه من علم الظاهر كما هو مذكور عند من عرف به وقد ذكروا أنه نقل كلامه فى مسألة من التوحيد مع كلام سى لآخيه وشيخه سيدى يوسف الفاسى فقال هو أعرف بالفن من (سى) وتقدم أن المحقق سيدى العربى الفاسى قال بذلك وكذا جس والظاهر أنه أطلق على ما ذكره تعلقاً وإن كان خلاف المشهور عند غيره والتعلق من قبيل الأمور العقلية وتقدم الخلاف فيه واختار بعضهم فيه الوقف وقد تقدم فى أول الكلام على الوجود أن من الخوض فيما لا يعنى طلب كيفية صفات الله تعالى يعنى من كيفية تعلقاتها وتعددتها واتحادها فى نفسها وهل هى الذات أو غيرها قوله ((خلق الله آدم الخ)) روى الامام احمد والشيخان أن رجلاً ضرب

والعفو والشكر فعبرت بهذه العبارة احتشاما من الحضرة العلية لوفور عقلها وكمال أدبها أنظر المواهب فالتبس على هذا القائل المدد الذي يذكر الصوفية بالتعلق عند المتكلمين فظنهما شيئا واحدا وليس كذلك والله أعلم والحادية عشرة سمع قال السعد هو صفة تتعلق بالمسموعات اه

عبده على وجهه قناه النبي صلى الله عليه وسلم وقال ان الله تعالى خلق آدم على صورته وهذا الحديث من التشابهات يجرى فيه ما جرى فيها فالسلف يفوضون مع التنزيه والخلف يؤولون الصورة بالصفة من قدرة وإرادة ونحوهما ولذا قال ش أي وهبه الخ فهو على صفته في الجملة وان كان بين صفات الخالق والمخلوق فرق ظاهر كما قرره (ش) في صفة المخالفة هذا بناء على ان الضمير في صورته عائد الى الله تعالى ويؤيد ما ورد في بعض الطرق فان الله خلق آدم على صورة الرحمن وبعضهم جعل الضمير عائدا الى الاخ المصرح به في الطريق التي رواها مسلم بلفظ فاذا قاتل أخاه فليجنب الوجه فان الله تعالى خلق آدم على صورته أي صورة هذا الاخ فينبغي احترامه وجميع الانبياء والرسل على صورة أبيهم آدم وقيل المراد بآدم النور الحمدي لانه آدم الاكبر الذي تفرع منه كل شيء ولما أراد الله خلق آدم سلخه من هذا النور وأمر الملائكة بالسجود له وانما خسر الوجه بالتعظيم لشرفه واحتوائه على الحواس الخمس بخلاف غيره من الأعضاء قال ظم رحمه الله تعالى سمع جرت عاداتهم بجمعه مع البصر من غير فصل لانهما من نمط واحد لا شتر كما في كثير من المسائل ولذلك ذكر في القرآن معاني كثيرة من المواضع وظم فصل بينهما بصفة الكلام لضيق النظم وقلة الفاصل لكن ش طول في صفة الكلام فالأولى ان لو ذكر الشطر بينهما وجمعهما في الشرح وآخر الكلام على صفة الكلام كما فعل ح وجس ليكون الكلام عليهما مدفعة واحدة والعذر له انه لما كان يمزج كلامه بكلام ظم ويتكلم على كل صفة بانفرادها تبع الناظم في ترتيبه وأحسن ما عرف به السمع القديم أن تقول هو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالموجودات الأصوات وغيرها كالذوات كما يأتي وأما السمع الحادث فهو قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصباخ هذا على مذهب الحكماء وأما عند أهل السنة فهو قوة خلقها الله في الأذنين تدرك بها الأصوات عادة وقد يدرك بها غيرها على سبيل خرق العادة كسماع موسى لكلام الله تعالى عند الاثمري قوله ((بالمسموعات الخ)) اعلم أنه اختلف في متعلق السمع والبصر فذهب جماعة منهم (سي) الى أنهما يتعلقان بالموجودات ولا يختص سمعه تعالى بالأصوات ولا بصره بالأجرام والألوان ونحوهما وذهب آخرون الى أن سمعه تعالى انما يتعلق بالمسموعات عادة وبصره بالمبصرات عادة ونسبه (ش) لابن عبد السلام

ومتعلقه جميع الموجودات قديمة أو حادثة فيتعلق سمعه تعالى بذاته وصفاته الوجودية في الأزل
تعلقا تنجيزيا قديما وبجميع الحوادث عند وجودها تعلقا تنجيزيا حادثا وقبل ذلك تعلقا صلاحيا

والقرا في وهو ظاهر كلام السعد في شرح النسفية ويحتمل أن المراد المسموعات والمبصرات في
حقه تعالى وهي جميع الموجودات وعليه حمل (ش) كلامه لأنه المشهور فيكون موافقا لسي
ومن تبعه وحمل المغيلي كلام السعد على ظاهره وقال هو الصواب لأن تعلقهما بما عدا ذلك كسمع
الذوات ورؤية الأصوات يحتاج إلى دليل ولم نقف عليه فتوقف في ذلك ولا يجوز به وأطال في
ذلك ونظر فيما حكاه المقترح وتبعه (سي) في شرح المقدمات من الإجماع على تعاقب بصره
تعالى بجميع الموجودات من وجوه قال جس فانظر ذلك كله فانه حسن وكان المغيلي معاصرا
لسي لكن جل المتأخرين على ما لسي منهم سيدي عبدالقادر الفاسي رضي الله عنه قال في عقيدته
ولا يختص سمعه بالأصوات ولا بصره بالأجرام والألوان والاجتماع والافتراق والحركة والسكون
بل يسمع ويرى جميع الموجودات من الذوات والصفات الواجبات والجائزات الظاهرات
والخفيات هـ وادخل في ذلك الآكوان وهي الاجتماع وضده والحركة وضدها وقيل لا يتعلقان
بها لأنها من الأمور الاعتبارية والمشاهد إنما هو المتصف بها لا هي قلت وفيه قياس الغائب
على الشاهد وليست بقاعدة كلية هذا إذا قلنا انهما لا يتعلقان بالمعدوم وأما ان قلنا انهما يتعلقان به
فكذلك الأمور الاعتبارية والله أعلم قوله (جميع الموجودات الخ) أي حتى أنفسها فيكشف له تعالى
بسمعه ذاته وصفاته حتى سمعه وبصره وينكشف له تعالى ببصره ذاته وصفاته حتى بصره وسمعه حتى انه جاء
يهودي من أشيلية أيام أبي عبد الله محمد بن خليل وذكر أنه جاء لمسألة عجز عنها الناس فاجتمع
الناس عليه فقال أتقولون أن الله تعالى قديم فقال محمد بن خليل نعم فقال سمعه قديم فقال محمد
نعم فقال فبماذا تعلق سمعه قبل خلق الخلق وأصواتهم فقال محمد بكلامه القديم فقبل اليهودي
يده فقال محمد وأزيدك أختها وهي أن بصره تعلق في الأزل بذاته وصفاته القديمة وخرج
بالموجودات المعدوم المستحيل اتفاقا والمعدوم الممكن على مذهب المتكلمين . قوله (فيتعلق
سمعه الخ) حاصل تعلق السمع والبصر مع إيضاح أن لهما ثلاث تعلقات فانكشف الذات
العلية وصفاتها بهما تعلق تنجيزي قديم وانكشف ذوات الكائنات وصفاتها الوجودية بهما
عند وجودها تعلق تنجيزي حادث ولا يلزم على تأخير التنجيزي الحادث بالنسبة لهما وجود ضد هما
قبل وجود الحوادث لأنهما لا يتعلقان إلا بالموجود قبل وجود الحوادث لا يتأتى سمعها

وذهب بعضهم الى أن السمع القديم يتعلق بالحادث قبل وجوده تعلقاً تنجزياً فقد قال بعض الصوفية نوديت في سرى قل للجاهلين بي أن سمعى وبصرى يتعلقان بالمعدوم الممكن واستدل على ذلك بقوله تعالى قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها أى سمعه في أزله لأن لفظ القرآن دال على الكلام القديم وتعلقه القديم فيكون متكلماً في أزله بأنه سمعه والأصل عدم التأويل

ولا بصرها فلا يثبت قبل وجودهما معى ولا صمم بالنسبة إليهما بخلاف العلم فانه يتعلق بالموجود والمعدوم فاثبات التجيزى الحادث يلزم عليه نسبة الجهل قبل وجود الحوادث كما مر وصلاحيتهما لانكشاف ذوات الكائنات وصفاتها بهما فيما لا يزال صلوحى قديم ثم أن الانكشاف بالسمع غير الانكشاف بالبصر والانكشاف بهما غير الانكشاف بالعلم ولكل حقيقة يعلمها الله تعالى وليس الأمر على ما نعهد أن البصر يفيد بالمشاهدة وضوحاً فوق العلم بل جميع صفاته تعالى كاملة يستحيل عليها الخفاء والزيادة والنقص ويأتى لهذا تنمة في الكلام على البصر . قوله (وذهب بعضهم الخ) هو العلامة بن زكري الفاسى فيما كتبه على الصغرى نقلاً عن الصوفية قال وما قاله المؤلف وغيره من المتكلمين من قصرهما على الموجودات غير صواب فان الذى صرح به غير واحد من الصوفية تعلقهما بالمعدوم وهو المتعين لأنه يلزم على تخصيصهما بالموجود حال وجوده فقد الانكشاف بهما في الأزل اه لكن تقدم جوابه . قوله (فقد قال الخ) وقال ابن عطاء الله في مفتاح الفلاح ان الله تعالى سمع وأبصر في أزله ذوات العوالم حاضرة موجودة لم يغيب منها شيء عن سمعه وبصره قال والمسألة فيها غور بعيد القعر لا يدركه الا من وفقه الله تعالى اه وقال الواسطى الكون مشهود له تعالى ولا تحدث له شهادة حيث كانت الربوبية كانت العبودية لأنه شهدهم قبل خلقهم وقال بذلك أيضاً أبو طالب المكي فاعترض عليه بعض المتأخرين بقول المتكلمين قال (مرى) في بعض أجوبته لا يخفى ما فى اعتراضه على هذا الولي من سوء الأدب بل الواجب التسليم لأولياء الله تعالى فيما خفى علينا عليه من كلامهم إذ لا يستوى من ينظر في النور ومن ينظر في الظلمات اه نقله (جس) . قوله (والأصل عدم التأويل) هذا جواب للصوفية ومن تبعهم والتأويل هنا هو أن يقال أوقع الماضى في الآية موضع المستقبل لتحقيق وقوعه فما دلت عليه الآية من قبيل التعلق بالصلاحى والله أعلم قال (ظم) كلام اعلم أن صفة الكلام ذات تشعب كثير وبحث مع المبتدعة شهيد حتى قيل انما سعى علم التوحيد بعلم الكلام لأجل ذلك قال بعض المحققين التطويل في مسألة الكلام وكذا باقى الصفات بعد بيان الحق في

وذهب ابن عبد السلام وتلميذه القرافي الى أن السمع انما يتعاق بالاصوات والكلام النفسى اذا لم يرد فى الشرع خلاف ذلك والله أعلم والثانية عشر (كلام) وهو كما يؤخذ من العقائد النسفية

ذلك قليل الجدوى لأن كنه ذاته وصفاته تعالى محجوب عن العقل وعلى تقدير التوصل الى شيء من ذلك فهو ذوقى لا يمكن التعبير عنه وفى حاشية الطيبى عن شيخه السهروردى أنه قال كلام الله تعالى بعد بكنهه وسطوع نوره كالشمس يتنفع الخلق بشعاعها وهجها ولا قدرة لهم أن يقربوا من جرمها فمن قائل لا حرف ولا صوت ومن قائل أنه حرف وصوت فالسبيل الأمثل ترك المنازعة والخوض فيما لم يخض فيه أصحاب النبو صلى الله عليه وسلم واعملوا بما فى كتاب الله تعالى وتدبروه والمنازعة فى ذلك كمن يأتيهم كتاب من الملك يأمرهم فيه وينهاهم وهم يتنازعون فى الكتاب كيف خطه وكيف عبارته ونحو ذلك ويعرضون عما أمروا به اه لكن العذر لاهل السنة أنه لما كثر الخطب والآراء الباطلة فى هذه الصفة وما أشبهها تصدى بعض الأئمة لتحقيق الحق وإبطال الباطل لأن ذلك فرض كفاية فهو عمل بما فى الكتاب وأما الاعراض عن الكتاب بالكلية فلم يقع من جميع الأمة ثم أنه بعد اتفاق أهل الملل والمذاهب على أنه تعالى متكلم اختلف فى معنى كلامه تعالى على أقوال كما يأتى . قوله (كما يؤخذ من العقائد الخ) ونصها متكلم بكلام هو صفته تعالى ليست من جنس الحروف والاصوات منافية للسكوت والآفات اه ونحوه للسعد فى شرح المقاصد وانما لم يأت (ش) بلفظها لاجل الاختصار ولكون العبارة ليست على ما ينبغى ولذا قال العصام ترتيب القيود فى كلام (ص) على وجه يغنى المتقدم عن المتأخر فان كون الشيء صفة له تعالى يغنى عن الوصف بالازلية لأن وصفه تعالى لا يكون الا كذلك والازلية تغنى عن كونه ليس من جنس الحروف والاصوات فالأولى أن يقول متكلم بكلام ليس من جنس الحروف والاصوات ازلى هو صفة له اه لكن يأتى أكثر الحشوية قالوا أنه حروف وأصوات حادثة والتزموا حلول الحادث فى الذات العلية والكرامية وبعض الحنابلة قالوا انه من جنس الحروف والاصوات ومع ذلك فهو قديم وح فلا يغنى المتقدم عن المتأخر وعرفه فى شرح المقدمات بقوله هو المعنى القائم بالذات العلية المعبر عنه بالعبارات المختلفة المبين لجنس الحروف والاصوات المنزه عن البعض والكل والتقديم والتأخير والسكوت واللحن والاعراب وسائر أنواع التغيرات المتعاقب بما تعلق به العلم من المتعلقات اه وفى المراسد

صفة له تعالى ليست من جنس الحروف والأصوات منافية للسكوت والآفة

مبحث صفة الكلام

وفي قوله صفة له رد على المعتزلة القائلين بأنه متكلم بكلام ليس صفة له وإنما أوجد الحروف والأصوات في محالها أو أشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وإن لم يقرأ على اختلاف بينهم وهو باطل لأن من لم يقم به مأخذ الاشتقاق كالكلام لا يصح بالضرورة وصفه بالمشتق كالتكلم وإن أوجد ذلك المأخذ في غيره فإن المتحرك من قامت به الحركة لا من أوجدها والاصح اتصاف الباري بالأعراض المخلوقة له كالسواد واليباض تعالى عن ذلك وفي قوله ليست من جنس الحروف والأصوات رد على الحنابلة والكرامية القائلين بأن كلامه عرض من جنس الحروف والأصوات ومع ذلك فهو قديم وهو جهل أو عناد إذا بالضرورة قاضية بأن الحروف والأصوات حادثة مشروط

وقل معرف الكلام النفسى وهو المضاف للجناب القدسى

صفة معنى قائم بالذات ذو نسبة مناقض الصفات

قوله ((ليس من جنس الحروف الخ)) أى ومع ذلك يصح سماعه قياساً على رؤية مالىس بجسم ولا لون وهى رؤية الله تعالى خلافاً لما نقل عن الماتوريدى والاستاذ من استحالة سماع مالىس بحرف ولا صوت كما يأتى ثم إن الحرف أخص من الصوت ولما كان لا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم ذكر العام بعده فالكيفية الحاصلة عند انضغاط الهواء وانحباسه تسمى صوتاً سواء انحبس في مخرج من مخرج الحروف أو في غيره بان انحبس في مخرج قيل لتلك الكيفية حرف وصوت وإن انحبس في غير مخرج قيل لها صوت فقط ثم إن هذا تعريف بالأعم وهو جائز عند المتقدمين لدخول جميع الصفات فيه فالأولى أن يزيد دالة على جميع الواجبات والجائزات والمستحيلات لإخراج بقية الصفات . قوله ((فى محالها)) أى من النبى صلى الله عليه وسلم وجبريل وهذا الكلام أصله للسعدى شرح النسفية وقوله وإن لم يقرأ قال العصام أى الله تعالى ولا وجه لفرض القراءة التى تتضمنه كلمة الوصل والأظهر أن الضمير راجع الى المحال واللوح المحفوظ بمعنى أن الله تعالى متكلم بمعنى خالق للكلام فى محال وإن لم تصر تلك المحال متكلمة به حتى تتقوى علاقة اطلاق المتكلم عليه تعالى لأنه لو كان كذلك يكون سبباً للتكلم وكون المتحرك من قامت به الحركة لغة لا يوجب كون المتكلم كذلك للقطع بأن المتكلم يستعمل فيمن يحصل منه

حدوث بعضها بانقضاء بعض يمتنع التكلم بحرف منها بدون انقضاء ما قبله وعلى أكثر الحشوية القائلين ان كلامه حروف وأصوات حادثة والتزموا حلول الحوادث في الذات العلية واذا كان كلامه تعالى بغير حرف ولا صوت ولا اعراب ولا لحن ولا تقديم فيه ولا تأخير فهو معنى نفسه ومثله ثابت في الشاهد فان من كان يأمر وينهى ويخبر يجحد من نفسه معنى ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة وهو غير العلم لأن الانسان قد يخبر بما لا يفعله بل يعلم خلافه وغير الارادة

الصوت المتكيف في الهواء اه يخ قوله ردا على الخنابلة هم قوم سموا أنفسهم بالحنابلة لا أصحاب الامام أحمد والكرامية اتباع محمد بن كرام كسلام قال العصام والمشهور عنهم أنه حادث قائم بذاته تعالى وجوزوا قيام الحادث به تعالى ولعل السعد اطلع على فرقة منهم موافقة للحنابلة قوله ﴿وعلى أكثر الحشوية﴾ اما بسكون الشين نسبة للحشو لانهم يقولون في القرآن حشو لا معنى له واما بفتحها خلافا لابن الصلاح نسبة الى الحشا وهو الجانب لقول الحسن البصري حين وجد كلامهم مخالفا للسلف الصالح ردوهم الى حشى الحلقة أى جانبها . قوله ﴿ومثله ثابت في الشاهد﴾ أى فيما شاهدته من المخلوقات و إيضاح ما أشار له (ش) أن المعتزلة يقولون الكلام لا يكون الا بحرف وصوت فلا يتصف به المولى تعالى بحيث يكون قائما به لئلا يلزم قيام الحوادث به تعالى ومعنى كونه متكلما أنه خالق للكلام فى غيره ورد عليهم أهل السنة بأن كلامنا النفسى ليس بحرف ولا صوت وهو كلام حقيقة فليكن كلام الله كذلك فان قيل هذا احتجاج على الخصم بمحل النزاع لانهم ينكرون تسمية ما يجده الانسان فى نفسه كلاما ويردون ذلك للارادة أو العلم بنظم الصيغة وأنها خواطر فالجواب أن هذا كلام ساقط مخالف لاطلاق العرب عليه كلما كافى قول عمر رضى الله عنه وكفى قول الاخطل قوله ﴿ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة﴾ قال العصام لادلالة على المعنى الذى يجده المخبر أو الأمر أو التامى بالكتابة بل بعبارة افادتها الكتابة قوله ﴿وهو غير العلم﴾ أى الذى يجده المخبر غير العلم والذى يجده الأمر غير الارادة ولذا اكتفى فى اثبات الاول بذكر الخبر وفى اثبات الثانى بذكر الأمر فلا يرد أن مغايرة الاخبار للعلم لا تفيد مغايرة الكلام مطلقا للعلم وأن مغايرة الأمر للارادة لا تكفى فى مغايرة مطلق الكلام ولم يذكر ما يدل على المغايرة فى النهى وهو أن المعنى الموجود فى النهى غير الكراهة لأنه قد نهى عما لا يكرهه عن ينهى عبده عن شئ ولا يريد انتهاء قصدا لا ظاهرا عصيانه اعتمادا على المعرفة

لأنه قد يأمر بما لا يريد كمن أمر عبده قصدا إلى اظهار عصيانه وإلى الكلام النفسى أشار
الآخطل إذ قال

إن الكلام لى الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وقال عمر رضى الله عنه إنى زورت فى نفسى مقالة وكثيرا ماتقول لصاحبك ان فى نفسى كلاما
أريد أن أذكره لك وقوله ((منافية للسكوت والآفة)) السكوت ترك الكلام مع القدرة عليه وأراد
بالآفة عدم مطاوعة الآلات أما بحسب الفطرة كما فى الخرس أو بحسب ضعفها وعدم بلوغها
حد القوة كما فى الطفولية فإن قيل السكوت والخرس والضعف إنما تنافى الكلام اللفظى لا النفسى
والذى هو صفة قديمة هو النفسى قلنا المراد بالسكوت والآفة النفسيان بأن لا يريد فى نفسه
التكلم أو لا يقدر عليه فالكلام لفظى ونفسى وضده كذلك فإن قيل الكلام النفسى القديم الذى
هو صفة الله تعالى هل يجوز أن يسمع قلنا ذهب الأشعرى رحمه الله إلى جواز ذلك وقال انه
المسموع لموسى عليه السلام قال كما عقل رؤية ما ليس جسما ولألونا فليقل سماع ما ليس صوتا

بالمقايضة انظر العصام . قوله ((كمن يأمر عبده الخ)) أى فانه يأمره ويريد أن لا يفعل ليظهر
عذره عند من يلومه على ضربه مثلا واعترض بأنه لا طلب فى هذه الصورة كما لا ارادة فالموجود
صفة الامر لا حقيقته والحق أن الامر تعبير عن الحالة الذهنية والانكار مكابرة قاله الخيالى
على السعد . قوله ((وإلى الكلام النفسى أشار الآخطل الخ)) بحث فيه بعضهم بأن ابن الحشاش
قتش دواوين الآخطل فلم يجد هذا البيت فيها وأجيب بأن شهرة نسبه إليه كافية فى ذلك وأيضاً
إذا لم يجده هو فقد وجد غيره وقد ورد عن النبى صلى الله عليه وسلم كما فى حديث أبى هريرة
القلب ملك وله جنود إلى أن قال واللسان ترجمان وقوله ((أن الكلام الخ)) هذه هى الرواية
المشهورة والشاهد فيها ظاهر وفى رواية أن البيان لى الخ ولكنها ترجع إلى الأولى لأنه أما اسم
مصدر بمعنى ما يبين به أو مصدر بمعنى التبيين فعلى الأول فهو بمعنى الكلام لافرق بينهما إلا فى
اللفظ وعلى الثانى فهو مستلزم للكلام النفسى بمعنى التكلم به لأن المراد التبيين القلبى أى ترتيب
الألفاظ الذهنية فى القلب قوله ((زورت)) قال فى المصباح زور كلامه أى زخره وزرورت
الكلام فى نفسى هيأته قوله ((أما بحسب الفطرة)) هى الخلقة التى لا تبدل وح يحسن مقابلتها
بضعف الآلة لعدم البلوغ لأنه فطرى أيضا لكن الفرق بينهما بالدوام وعدمه وبه يسقط بحث
العصام بأن ضعف الآلة لعدم البلوغ فطرى أيضا فلا تحسن المقابلة قوله ((كمن عقل رؤية الخ)) هذا

وعلى هذا درج صاحب الرسالة اذ قال كلم الله موسى بكلامه الذى هو صفة ذاته لا خلق من خلقه واختار هذا المذهب الغزالي وعليه بنى السنوسى قوله فى شرح الكبرى وليس معنى كلم الله موسى تكليما انه ابتداء الكلام له بعد ان كان ساكنا ولا أنه انقطع كلامه بعد ما كليمه تعالى عن ذلك وإنما معناه أنه تعالى بفضله رفع المانع عن موسى وخلق له سمعا وقواه حتى أدرك به كلامه القديم ثم منعه ورده الى ما كان قبل سماع كلامه وهذا معنى كلامه لأهل الجنة أيضا ومنع الأستاذ أبو اسحاق الأسفرائنى سماع ما ليس بصوت واختاره الشيخ أبو منصور الماتورى وقواه ابن الهمام فى المسامرة فعند هؤلاء سمع موسى صوتا دالا على كلام الله تعالى النفسى القديم وقد روى أن موسى عليه السلام كان يسمع ذلك الكلام من كل جهة على خلاف العادة قال

قياس ألزم به الأشعرى من خالفه من أهل السنة لاتفاقهم على جواز الرؤية ووقوعها فى الآخرة وقوله (فليقل الخ) أى وكلاهما لا يكون الا بطريق خرق العادة قوله (ومنع الأستاذ الخ) قال الكمال فى شرح المسامرة ولا يتحقق ما يصلح أن يكون محلا للخلاف بينهما وبين الأشعرى لأنه إما أن يفرض الكلام فى الاستحالة عقلا فلا يتأتى انكار امكان أن يخلق الله تعالى للقوة السامعة ادراك الكلام النفسى أو يفرض الاستحالة عادة ولا يتأتى انكار امكان ذلك خرقا للعادة بل قد ساق صاحب التبصيرية من عبارة الماتورى ما يقتضى جواز سماع ما ليس بصوت ثم قال يجوز معنى الماتورى سماع ما ليس بصوت اه والخلاف إنما هو فى الواقع لموسى عليه السلام فانكر الماتورى سماعه الكلام النفسى اه كلام الكمال وعليه فكان من حق (ش) أن يخص السؤال بالواقع لموسى عليه السلام فيقول مثلا هل سمع موسى الكلام النفسى أم لا ولكنه تبع عبارة السعد فى شرح النفسية لأنه قال وأما الكلام القديم الذى هو صفة لله تعالى فذهب الأشعرى الى أنه يجوز أن يسمع ومنعه الأستاذ وهو اختيار الشيخ أبى منصور . قوله (وقواه ابن الهمام الخ) قال وهو أوجه لأن الخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراك صوت وادراك ما ليس بصوت قد يخص باسم الرؤية وقد يكون له الاسم الأعم أعنى العلم مطلقا اه أى عن التقييد بمتعلق قال الكمال فى شرحها ولمن اتصرا للأشعرى أن يقول بل الخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراكا بالقوة المودعة فى مقعر الصماخ وقد يخلق لها ادراك ما ليس بصوت خرقا للعادة فيسمى سمعا ولا مانع من ذلك بل فى كلام أبى منصور السابق ما يشهد لذلك وقد علمت مما تقدم انه لا يتحقق فى

في شرح الصغرى وقد ورد أن موسى عليه السلام كان يسد أذنيه بعد رجوعه من المناجاة لئلا يسمع كلام الناس فيموت من شدة قبحه ووحشة حقيقته بالنسبة إلى كلام الله تعالى العديم المثال حتى تطول المدة وينسيه الله لئلا ذلك السماع اه وقال عبد الرحمن بن معاوية إنما كلم الله موسى بقدر ما يطيق فغشيه النور فكث أربعين يوماً لا يراه أحد إلا مات من نور رب العالمين وكان يلبس على وجهه برقاً خشية أن يموت من يراه فقالت له امرأته أمتعني بنظرة منك فرفع البرقع فأصابها مثل شعاع الشمس فوضعت يدها على وجهها وخرت لله ساجدة وقال وهب بن منبه ما قرب موسى امرأة منذ كلمه ربه قال عروة بن رؤيم قالت امرأة موسى له اني أيم منك منذ أربعين سنة والمعتزلة لما أنكروا الكلام النفسى القديم وقالوا لا نعقل كلاماً إلا بصوت

أصل المسألة خلاف وان الخلاف في الواقع لسيدنا موسى اه ثم ان ما قاله الأشعري رضى الله عنه هو المؤيد بطريق الكشف قال في الأبريز وسألته رضى الله عنه عن قوله تعالى وكلم الله موسى تكليماً هل هذا خاص بموسى وما يذكره الصوفية من المكالمة كقول الشاذلي رضى الله عنه وهب لنا مشاهدة تصحبها مكالمة فقال ما ذكره الصوفية حق ولا تعارضه الآية اذ لا حصر فيها وكلام الحق تعالى يسمعه المفتوح عليه سمعاً خارقاً للعادة من غير حرف ولا صوت ولا ادراك كيفية ولا يختص بجهة بل يسمعه من سائر الجهات ولا يختص بجارحة بل يسمعه بسائر أجزاء ذاته حتى تكون ذاته كلها كاذن سامعة اه وهذا القدر كاف في هذه المسألة وتقدم ان أقوال الأشعري موافقة لمذهب الصوفية ولذلك كان فيها غموض . قوله ((وقد ورد الخ)) فيه إشارة إلى ان بين كلام الله تعالى وكلام الخلق بونا بعيدا قيل ان السبب في انبساط النفس بالصوت الحسن ان الأرواح سمعت كلام الله تعالى الذى هو ألد الأشياء يوم ألت بربكم فاذا سمعت الآن صوتاً حسناً تذكرت ما سمعته الروح قال الشيخ الأمير ورأيت في كلام ابن وفا رضى الله عنه ان الألحان رمز للطائفة أودعت في النفوس يوم ألت بربكم عجزت عن الانصاح بها صريح العبارة اه وعلى هذا يحمل سماع بعض الأولياء من أرباب الأحوال للعود ونحوه لأنهم يفهمون من ذلك تلك اللطائف وقيل للشبلى أسمع العود وهو حرام فقال لا أسمع الا ذكر الله تعالى ورحم الله ابن الفارض حيث يقول :

نراه ان غاب عنى كل جارحة في كل معنى لطيف رائق بهج

وحروف زعموا أن معنى كلم الله موسى خلق في شجرة أصواتا وحروفا سمع منها ما أراد الله أن يوصله اليه فان قلت هل سماع الكلام القديم الأزلي في الدنيا بلا واسطة يختص بموسى قلت الصحيح لا وان اختص باسم الكليم لأن وجه التسمية لا يجب اطراده فقد شاركه المصطفى ليله الاسراء كما اقتصر عليه العراقي في ألفية السير اذ قال

ثم دنى حتى رأى الالهة بعينه مخاطبا شفاها

بفتح طاء مخاطبا كما أن الصحيح أن موسى عليه السلام لم تقع له رؤية وأنها خاصة بالمصطفى ليله الاسراء قال في المراسد

في نعمة العود^(١) والنادى الرخيم اذا
تألفا بين ألحان من الهزج
وفي مسارح غزلان الخنائل في
برد الاصائل والاصباح في البلج
وفي مساقط انداء الغمام على
بساط نور من الازهار منتسج
وفي مساحب أذيال النسيم اذا
أهدى الى سحيرا أطيب الارج
وفي الشام ثغر الكاس مرتشفا
ريق المدامة في مستنزه فرج

قوله (زعموا الخ) هذا احتمال ثالث في معنى الآية ويؤخذ من كلام العضد الآتي عند (ش) احتمال رابع . قوله (يختص بموسى الخ) تقدم عن الأبريز أنه لا يختص بالانبياء بل يقع لبعض الأولياء وهو المراد بالمكاملة التي سألها الشاذلي وهي غير الإلهام خلافا لما ذكره المحشي عن ابن عبد السلام بناني لأن ما قاله سيدي عبد العزيز عن مشاهدة وكشف فهو مقدم على ما قاله ابن عبد السلام لكونه عن حدس وتخمين وهذا الأمر لا يدرك الا بالذوق . قوله (بفتح الطاء) أي على صيغة اسم المفعول والمخاطب له هو الله تعالى كما به عليه بقوله شفاها أي مشافهة لا بواسطة جبريل وقد جمع العراقي في هذا البيت بين الرؤية والمكاملة . قوله (ان موسى لم يقع له رؤية) أي كما يدل عليه قوله تعالى لن تراني فنفيت الرؤية في حقه أولا ثم علقت على استقرار الجبل فلم يستقر لما تجلى له الحق تعالى بل صار دكا وقد لمح ابن الفارض الى إلى قصة موسى عليه السلام بقوله

واذا سألتك أن أراك حقيقة فاسمح ولا تجعل جوابي لن ترى

واعترض عليه بانه اذا منع موسى فكيف يسوغ له طلبها وأجيب بان مراده الرؤية في الآخرة

ثم الذي قد صححوا في الروية ان ربنا اختص بها نبيه

وأما ما روى أن السبعين الذين اختارهم سمعوا كلام الله له وشهدوا بذلك فلا يلزم منه أن الله كلمهم وإن سمعوا كلامه لأن الإنسان قد يسمع كلام من لا يكلمه قاله الفاكهاني ثم اعلم أن كلام الله كما يطلق على النفس الأزل القائم بذاته تعالى يطلق أيضاً على العبارات الدالة عليه المسموعة لنا كالقرآن والتوراة والانجيل ومنه فأجره حتى يسمع كلام ويطلق أيضاً على نقوش الكتابة الدالة عليه كقول عائشة ما بين دفتي المصحف كلام الله وعلى المحفوظ في الصدور من الألفاظ المتخيلة كما يقال حفظت كلام الله ويطلق القرآن أيضاً بالاعتبارات الأربعة والقديم من ذلك إنما هو المعنى القائم بالذات العلية وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال القرآن كلامه تعالى غير

بدليل التعبير إذا التي للمستقبل وقد طلب في التائية الكبرى أن يحجب في الدنيا بل ليتلذذ بسماع كلام الله كموسى فقال مخاطباً للحضرة الإلهية

ومن على سمعي بلن ان منعت أن أراك فمن قلبي لغيري لذت

وبهذا يجمع بين كلامه قوله (وانها خاصة الخ) ذكر ابن حجر الهيثمي أن الطبراني روى عن ابن عباس بإسناد رجاله ثقات إلا واحد فوثقه ابن حبان أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى ربه مرتين مرة بالقلب ومرة بالعين اه وعلى الروية الأولى حمل ما في مسلم عن أبي ذر الغفاري أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الروية فقال نوراني أراه أي حجب بصرى نور عظيم عن رؤية ذاته تعالى فكيف أراه وكذا ما رواه ابن مردويه عن ابن عباس أنه قال لم يره بعينه وانظر ما يأتي لنا إن شاء الله تعالى في التسمية في الكلام على رؤية الله تعالى في الجنة قوله (يطلق على النفس الخ) أي اطلاقاً حقيقياً لغة واصطلاحاً عند علماء الكلام وقوله (الدالة عليه) أي على الكلام النفس وفيه تسامح كما يأتي من أن اللفظ المنزل بكلام الله تعالى إما مجازاً على ذلك التسامح من تسمية الدال باسم المدلول أو حقيقة على ما هو الحق من أنه لا يدل عليها وإنما سمي بكلام الله لأنه ليس من تأليف البشر قوله (على نقوش الكتابة الخ) اطلاقه عليها على المحفوظ مجازاً من باب تسمية الدال باسم المدلول مباشرة في الثاني وبواسطة في الأول قوله (ويطلق القرآن الخ) فمن اطلاقه على المعنى النفس الحديث الذي ذكره (ش) ومن اطلاقه على اللفظ المنزل قوله تعالى فاقرأ ما تيسر من القرآن ومن اطلاقه على المكتوب حديث الطبراني لا يمس القرآن الا طاهر وحديث لا تسافروا بالقرآن الى أرض العدو ومن اطلاقه على المحفوظ في الصدور قوله تعالى بل هو آيات بينات

مخلوق ومن قال أنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم ذكره السعد في شرح النسفية قال الزركشي وروى من وجده عن ابن عباس في قوله تعالى قرأنا عرييا غير ذي عوج قال غير مخلوق وروى البيهقي بسند صحيح عن عمرو بن دينار قال سمعت مشيختنا منذ سبعين سنة يقولون القرآن كلام الله غير مخلوق وأراد بمشيخته جماعة من الصحابة كجابر وابن عمر وابن عباس وابن الزبير وجماعة من أكابر التابعين وقال على ما حكمت مخلوقا وإنما حكمت القرآن وقد ذكر الله الانسان في ثمانية وعشرين موضعا من كتابه وقال إنه مخلوق وذكر القرآن في أربعة وخمسين موضعا ولم يقل أنه مخلوق ولم يجمع بينهما في الذكر به على ذلك فقال الرحمن علم القرآن خلق الانسان

في صدور الذين أوتوا العلم لأن الضمير عائد على الكتاب وهو من أسماء القرآن وإطلاق القرآن على الصفة القديمة وعلى اللفظ المنزل حقيقة وعلى ما بقى مجاز كما يؤخذ مما يأتي (لش) . (قوله ذكره السعد الخ) كأنه تبرأ منه لتصریح غير واحد بأنه موضوع بما عند الكمال والعصام وغيرهما وقد تقدم أن القرآن يطلق باعتبارات أربع فمن قال القرآن مخلوق لا يحكم بكفره إلا إذا قصد الصفة القديمة والمعتزلة لا يثبتونها كما يأتي قوله (مشيختنا الخ) هو أحد جموع شيخ الأحد عشر ذكرها في (ق) فقال الجمع شيوخ وشيوخ وأشياخ وشيخة وشيخة وشيخان ومشيخة ومشيخة ومشيوخاء ومشيخاء ومشايخ أى بلا همز وتصغيره شيوخ وشيوخ بالكسر وشيوخ قليلة ولم يعرفها الجوهري اه فذكر أحد عشر جمعا والفاظ التصغير ثلاثة وبقى عليه من الجموع الاشايخ وقوله ومشيخة جعله في المصباح اسم جمع وقوله ومشايخ أنكره ابن دريد وقال القزاز في الجامع لا أصل له في كلام العرب وقال الزمخشري يصلح أن يكون جمع الجمع وقيل جمع شيخ لا على القياس والتحقيق أنه جمع مشيخة كأسدة وهي جمع شيخ قال شارحه واقتصر في المختار في الجمع على سبعة الفاظ نظمها السجاعي مع الفاظ التصغير التي في (ق) وترك شيوخ لقلته فقال

مشايخ مشيوخاء فشيخة كذا شيوخ وأشياخ وشيخان فاعلها

ومع شيخة جمع لشيخ وصغرا بضم وكسر في شيخ لتفهما

(قوله القرآن كلام الله الخ) مرادهم الصفة القديمة أى الكلام النفسى وعاليه حمل السعد كلام النفسى لأنه أتى بهذه العبارة كما يأتي وكذا المحلى عند قول السبكي القرآن كلام الله غير مخلوق قوله (وقال على ما حكمت مخلوقا) قال ذلك في وقعة صفين لما أحس معاوية وعمرو بن العاصي بالهزيمة دبروا أن يرفعوا المصاحف على السهام ويقولون هلموا نتحاكموا الى كتاب الله

وذكر السعد عن المشايخ أنه ينبغي أن يقال القرآن كلام الله غير مخلوق ولا يقال القرآن غير مخلوق لتلا يسبق إلى الفهم أن المؤلف من الأصوات والحروف قديمة كما ذهب إليه الخنابلة جهلا أو عنادا وقد كان السلف يمنعون أن يقال القرآن مخلوق ولو أريد به اللفظ المنزل للاعجاز دفعا لايهام خلق المعنى القائم بالذات العلية وقد سأل رجل مالكا عن يقول القرآن مخلوق فأمر بقتله فقال السائل إنما حكيت عن غيري فقال إنما سمعته منك وهذا زجر وتخليط بدليل أنه لم ينفذ قتله واختلفوا هل يجوز أن يقال لفظي بالقرآن مخلوق وعليه البخاري، والأكثر أولا وعليه الامام أحمد وفي طبقات السبكي أن الحسين الكرابسي من أئمة السنة ومن أصحاب الشافعي نسل ماتقول في القرآن قال كلام الله ليس بمخلوق فقال ماتقول في لفظي بالقرآن قال مخلوق فأتى السائل الامام أحمد فأخبره فقال هذه بدعة قال تقي الدين ينبغي أن يحمل كلامه على أن الخوض

الله تعالى فأجابهم على ذلك فخرجت الخوارج عن طاعته وكفروه وقالوا حكمت في دين الله قوله (وذكر السعد) أي في شرح النسفية . وقوله (لتلا يسبق) أي لأن القرآن شاع استعماله في اللفظ وكلام الله تعالى بالعكس وقوله الخنابلة تقدم أنهم قوم سموا أنفسهم بذلك . قوله (وعليه البخاري الخ) قال ابن تيمية إنما نسب له بعض أهل الغرض أي من له غرض في تنقيصه وقد ثبت عنه بالاسناد المرضي أنه قال من قال عني أنني قلت لفظي بالقرآن مخلوق فقد كذب وإنما قلت أفعال العباد مخلوقة وتراجعه في آخر صحيحه تبين ذلك اهـ وذكر نحوه المستاوي عن المروزي والنيسابوري ولما ظهر القول بخلق القرآن خرج فارابنفسه وقال اللهم اقبضني إليك غير مفتون فمات بعد أربعة أيام . قوله (وعليه الامام الخ) قال به جماعة من السلف كالشافعي واسحاق بن راهويه والحميدي ومحمد بن أسلم وهشام بن عمار وأحمد بن صالح بل مقتضى كلام ابن تيمية أنه قول أكثر السلف ويؤيده ما يأتي عن تقي الدين السبكي وابن حجر . قوله (وفي طبقات السبكي الخ) قال ابن حجر في فتح الباري أول من قال لفظي بالقرآن مخلوق الحسين بن علي الكرابسي أحد أصحاب الشافعي فلما بلغ ذلك الامام أحمد بدعه وهجره ثم قال بذلك الامام داود الظاهري فأنكر عليه وبلغ ذلك الامام أحمد فلما قدم عليه ببغداد لم يأذن له في الدخول عليه اهـ فيؤخذ منه أن هذا القول لم يكن شائعا عند السلف ولم يقل به الامام مالك ولا الشافعي والا لم ينكر الامام أحمد على الحسين بالخصوص لأنه كان في عصرهما وأخذ عن الشافعي وصحبه بعد أخذه عنه كثيرا وتقدم أن الشافعي ممن قال بقول الامام أحمد . قوله

في هذه المسألة بدعة اذ لم يخض فيها المصطفى ولا أصحابه ولم يرد أن الأصوات والحروف غير مخلوقة لأنه يتحاشى عن هذا واجترأت المعتزلة على اطلاق أن القرآن مخلوق قال السعد ولم يتوارد اثباتهم ونفيها على محل واحد بل نفيها المخلوقة مبنى على اثباتنا الكلام النفسى واثباتهم المخلوقة مبنى على نفيهم الكلام النفسى فنحن لا نقول بقدم الألفاظ والحروف بل بقدم النفسى القائم بذاته تعالى فالقرآن ان أريد به الكلام النفسى فغير مخلوق وان أريد به الألفاظ فلا نطلق أنه مخلوق الا عند البيان لا في كل مقام لئلا يذهب الوهم الى التمايم بالذات العلية وهم لا يقولون بحدوث كلام نفسى اذ لم يثبتوه أصلا فلم يبق عندهم اطلاق القرآن الاعلى الألفاظ وهى حادثة فأطلقوا أن القرآن حادث اذ لا محذور عندهم ولا إيهام ودليلنا اجماع الأمة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم

﴿ولم يرد أن الأصوات الخ﴾ أى وانما لم يفصح الامام أحمد ومن وافقه بالمراد خشية أن يتخذ بعض الجهال قولهم سلبا الى القول بحدوث الصفة القديمة فلا ينبغي الاقدام على ذلك والتكلم به لأنه لم يرد عن الصحابة والتابعين هذا ونقل زين الدين قاسم فى حاشيته على المسامرة عن ابن تيمية أن حروف القرآن التى هى لفظه قبل أن ينزل بها جبريل غير مخلوقة فمن قال مخلوقة فقد خالف اجماع السلف فانظره ويأتى لهذا تنمة عند ذكر (ش) كلام العضد . قوله ﴿قال السعد﴾ أى فى شرح النسفية وقال فى شرح المقاصد والحاصل أنه انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسا أن ينتج أحدهما كلام الله تعالى قديم وأنه من صفاته وهى قديمة والآخر حدوثه وهو من جنس الحروف والأصوات وهى حادثة فاضطر القوم الى القدح فى إحدى القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة اجتماع النقيضين فمنعت المعتزلة كونه من صفاته تعالى والكرامية كون كل صفة قديمة والأشاعة كونه من جنس الحروف والأصوات والحشوية كون المنتظم من الحروف والأصوات حادثا ولا عبرة بكلام الكرامية والحشوية فبقى النزاع بيننا وبين المعتزلة وهو فى التحقيق عائد الى اثبات كلام نفسى ونفيه وأن القرآن هو أو هذا المؤلف من الحروف والأصوات الذى هو كلام حسى والا فلا نزاع لنا فى حدوث كلام حسى ولا لهم فى قدم النفسى لو ثبت وعلى البحث والمناظرة فى ثبوت الكلام النفسى وكونه هو القرآن يحمل ما نقل من مناظرة أبى حنيفة وأبى يوسف ستة أشهر ثم استقر رأيهما على أن من قال بخلق القرآن فهو كافر اهـ أى أنهما اتفقا على ثبوت الكلام النفسى وأنه هو القرآن فالقرآن عندهما هو الصفة القديمة ومن قال بحدوث صفات الله تعالى الذاتية فهو كافر . قوله ﴿الا عند البيان الخ﴾ وقال

الصلاة والسلام أنه تعالى متكلم ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام لا خالق له ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته فيتعين النفس القديم وأما استدلالهم على المخلوقية بأن القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التأليف والانزال وكونه عربياً مسموعاً فصيحاً معجزاً الى غير ذلك فأنما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا لانا قائلون بحدوث النظم وانما نفينا المخلوقية عن المعنى القديم ومن أقوى شبه المعتزلة انكم متفقون على أن القرآن اسم لما نقل اليه بين دفتي المصحف تواتراً وهذا يستلزم كونه مكتوباً في المصحف مقرواً بالالسن مسموعاً بالآذان محفوظاً في الصدور وهذه سمات الحدوث بالضرورة أجاب أئمتنا بأن اعترافنا بأنه مكتوب في المصحف محفوظ في الصدور مقرواً بالالسن مسموعاً بالآذان لا يستلزم حلوله فيها بل هو معنى قديم يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالفاظ المتخيلة في الذهن ويكتب بأشكال الحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق فيذكر باللفظ ويسمع ويعرف بالقلب ويكتب بالقلم ولا يلزم كون حقيقة النار حالة في شيء من ذلك وتحقيقه أن الشيء وجوداً في الأعيان ووجوداً

بعضهم الا في مقام التعليم عند الحاجة اليه وهذا على مذهب الخلف وأما مذهب السلف فتقدم أنهم كانوا يمنعون ذلك ولو أراد به اللفظ المنزل سداً للتريفة لثلا يلبس المبتدعة على الناس بكلامهم لأنهم في محل الاقتداء - قوله من التأليف أي من الحروف فانه يستدعي التوقف على الأجزاء فيكون محتاجاً حادثاً وكذا الانزال والتزليل يوجب الانتقال من مكان عال الى مكان سافل والمكان حادث وكونه عربياً يوجب أنه من موضوعات العرب وكونه فصيحاً يوجب أنه كثير الاستعمال والاستعمال حادث فكذا موصوفه وكونه مسموعاً حادث فيوجب حدوث محله وكونه معجزاً حادث لأنه يحدث بالقياس الى المتحدى قال العصام ولا يخفى ان بعض ما ذكر انما يكون من سمات الحدوث لو كانت صفات موجودة محدثة ولم تكن اضافات واعتبارات فتأمل قوله (أجاب الخ) هذا الجواب مأخوذ من كلام النسفي مع شارحه . قوله (وتحقيقه الخ) هو ذكر الشيء على الوجه الحق وقدير ادبه ذكره موضعاً منقحاً مع بيان ما يحتاج اليه وقوله ان الشيء قاله العصام يريد بالشيء الموجود في الخارج لانكار الوجود الذهني فلذا صح اثبات وجودات أربع للشيء على الوجه الكلي ولا ينافيه قوله وجود في الاذهان لانه وجود مجازي وهو الذي اختاره (سي) كاخويه عند من ينكر الوجود الذهني ووجود حقيقي كالوجود في الأعيان عند الحكماء وشرذمة من المتكلمين واعلم ان قوله وجود في الأعيان ليس كقوله وجود في الاذهان

في الازهان ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة فالكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الازهان وهو على ما في الأعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج أعني المعنى النفسى القائم بالذات العلية وحيث

فان وجودا في الأعيان معناه انه واحد في الأعيان سمي الوجود الخارجى عيناً لأنه خير الوجودات كما يقال لأشرف الناس أعياناً والوجود في الازهان معناه حضوره في ذهن من الازهان ومعنى الوجود في الخط بمعنى تخصيص الخط أياها بالبيان ومثل هذه الوجودات الأربع في المحسوس زيد مثلاً له وجود في المسجد وهو الوجود في الأعيان ويعبر عنه بالخارجى والأصلى والحقيقى فاذا خطر يالك صار له وجود آخر في ذهنك فاذا سميت به صار له وجود ثالث في عبارتك فاذا كتبت اسمه صار له وجود رابع في كتابتك وقد نظم أبو علي بن رجال الوجودات الأربع مع كون المتأخر منها يدل على ما قبله وكون دلالة ما في الذهن على ما في الأعيان عقلية دون ما عداها فانها وضعية وكون العقلية لا تتخلف بخلاف الوضعية بقوله

مراتب الوجود قاسم وانهما أربعة ترتيبها قد نظما

وجود في الأعيان والازهان عبارة كتابة البنان

وكل واحد له دلالة على الذى قبله خذ كما له

دلالة عقلية أولاها وما بقى وضعية تراها

مع انقفاء تخالف العقلية لكنه يوجد في الوضعية

قوله (فالكتابة تدل الخ) قال السعد في شرح الشمسية وللكتابة دلالة وضعية على العبارة

يختلف فيها الدال والمدلول بحسب الأوضاع والاصطلاح وللعبارة دلالة وضعية على الصور

الذهنية يختلف فيها الدال والمدلول وللصور الذهنية دلالة أى عقلية على ما في الأعيان لا يختلف

فيها الدال ولا المدلول . قوله (فحيث يوصف الخ) قال العصام هذا زائد على شبهة المعتزلة

بمتفرع عليه يعنى اذا عرفت ان وصف الكلام النفسى بهذه الأمور مجاز فكما يوصف القرآن

بحقيقة بها هو من لوازم القديم فالمراد الحقيقة الموجودة في الخارج وحيث يوصف كذلك بما

هو من لوازم المحدثات يراد به الألفاظ المنطوقة وبهذا التحقيق عرف جواب آخر عن الشبهة

المذكورة وهي ان المتفق بيننا ان القرآن بعض اللفظ اسم لما نقل اليه بين دفتى المصحف

تواترا ثم قال ويمكن جعل الجوابين جواباً واحداً (تنبيه) قد ثبت ان القرآن بمعنى اللفظ المؤلف

يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الألفاظ المنطوقة المسموعة كما في حديث ما أذن الله بشيء كاذبه لني حسن الترمي يتغنى بالقرآن أو المتخيلة كما في قوله تعالى بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم وكحديث أحمد وغيره من حفظ عشر آيات من أول سورة الكهف عصم من فتنة الدجال أو الاشكال المنقوشة كحديث الطبراني في الكبير لا يمس القرآن الا طاهر وحديث لا تسافروا بالقرآن الى أرض العدو مخافة أن يناله العدو فان قلت وصف القرآن بما ذكر من كونه مقروا مسموعا محفوظا مكتوبا حقيقة أو مجاز قلت ان أريد به المعنى القديم فلا شك أن الوصف بما ذكر مجاز عقلي من اسناد ما للدال الى المدلول وان أريد به المفوظ وتسميته قرآنا حقيقة أيضا على الصحيح فوصفه بأنه مقرو ومسموع حقيقة وبأنه محفوظ ومكتوب مجاز عقلي وان أريد به الألفاظ المتخيلة في الذهن أو نقوش الكتابة وتسمية كل منهما قرآنا مجاز فوصف الألفاظ المتخيلة بأنها محفوظة حقيقة وبأنها مقروة ومسموعة ومكتوبة مجاز

من الأصوات والحروف حادث ومخلوق وورد أن النبي صلى الله عليه وسلم أفضل المخلوقات قال الشيخ الأمير يبق النظر في الفضل بينه وبين القرآن تمسك بعضهم بما يروى كل حرف خير من محمد وآله لكنهم لم يثبت وقال المحلى في شرح قول البردة: لو ناسبت قدره آياته عظم البيت حاصله أن آيات النبي صلى الله عليه وسلم دون مقامه في العظم وان كان منها القرآن وقد قال فيه ظم آيات حق من الرحمان محدثة وقال في حق النبي صلى الله عليه وسلم وانه خير خاق الله كلهم اه ويؤيده أنه فعل القارى وهو صلى الله عليه وسلم أفضل من القارى وفعله والاسلم الوقف ولم ينقل عن السلف الخوض فيه فلا يضر خلو الذهن عنه . قوله (كما في حديث الخ) مثل السعد للاقسام الثلاثة بقوله كما في قولنا قرأت نصف القرآن أو المتخيلة كما في قولنا حفظت القرآن أو الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم للحديث مس القرآن اه واختار ش التمثيل بالقرآن والحديث . قوله (من اسنادها للدال الخ) ما واقع على الاوصاف المذكورة والدال هو اللفظ والمدلول هو المعنى القديم أى الصفة القديمة وهذا بناء على أن اللفظ المنزل دال على الصفة القديمة وفيه تسامح كما يأتى . قوله (أى حقيقة أيضا) أى فلا يكون لفظ القرآن مشتركا بين المعنى النفسى واللفظ المنزل ومقابل الصحيح أنه مجاز . قوله (وبأنه محفوظ الخ) أى لأن المحفوظ حقيقة ما فى الذهن وهو مدلول اللفظ لانفس اللفظ فوصفه بأنه محفوظ من اسناد ما للمدلول الى الدال وكذلك المكتوب حقيقة الاشكال الدالة على اللفظ لانفس

ووصف النقوش بأنها مكتوبة حقيقة وبأنها مقروة ومسموعة ومحفوظة مجاز فاطلاق صاحب جمع الجوامع أن هذه الصفات كلها حقيقة لا مجاز اعترضه اللقائي ونقل عن شرح المقاصد

اللفظ . قوله ﴿وبأنها مقروة الخ﴾ أي لأن المقرو والمسموع العبارة الدالة على الألفاظ المتخيلة والمكتوب حقيقة الاشكال الدالة على العبارة الدالة على الألفاظ وقوله في النقوش وبأنها مقروة الخ أي لأن المقرو والمسموع حقيقة العبارة الدالة على الألفاظ لا النقوش والمحفوظ حقيقة مافي الذهن كما مر . قوله ﴿فاطلاق صاحب الخ﴾ ونصه مع شارحه المحلى القرآن كلام الله تعالى القائم بذاته غير مخلوق على الحقيقة لا المجاز مكتوب في مصاحفنا محفوظ في صدورنا مقرو بالاستفاضة على الحقيقة راجع الى قوله مكتوب ومحفوظ ومقرو وقدم للإشارة الى ذلك ونبه بقوله لا المجاز على أنه ليس المراد بالحقيقة كنه الشيء فان القرآن بهذه الحقيقة ليس في المصاحف ولا في الصدور ولا في الالسنه وانما المراد بها مقابل المجاز أي يصح أن يطلق على القرآن حقيقة أنه مكتوب الخ واتصافه بذلك وبأنه غير مخلوق أي موجود أزلا وأبدا اتصافه به باعتبار وجودات الموجودات الأربعة اه بخ قال البناني يعني أن اسناد كل مكتوب الخ الى ضمير القرآن اطلاق حقيقيا كما يطلق على المعنى القائم بذاته تعالى وليس المراد بالقرآن اذا أطلق على المقرو ومامعه المعنى القديم بل العبارات أو النقوش فان أريد المعنى القديم فوصفه بما ذكر مجاز قال في شرح المقاصد المراد بالذكر العربي المنزل المقرو والمسموع المكتوب هو المعنى القائم بذاته تعالى الا ان وصفه بما ذكر مجاز اه ولم يرد الشارح مافي شرح المقاصد بدليل قوله فان القرآن بهذه الحقيقة ليس في المصاحف الخ فقول بعض المحشين حاصل كلام المحلى أن اسناد مكتوب ومامعه الى القرآن بالمعنى القديم اسناد حقيقى كل منها باعتبار وجود من الوجودات الأربع لا اسناد مجازى ثم اعترضه على (ص وش) بكلام شرح المقاصد في غير محله اه بخ وحاصل جواب البناني أن (ص) أطلق القرآن أولا بالمعنى القديم وأعاد عليه الضمير في قوله مكتوب الخ بمعنى اللفظ المنزل في كلامه استخدام وأدعى أن المحلى قرره على ذلك وخالفه الشرييني في تقريراته فقال لاشك أن المراد بالقرآن في كلام المحلى هو مافي (ص) وهو كلامه تعالى القديم وحاصل كلام الشارح أن الكلام القديم يوصف بأنه مكتوب وصفا حقيقيا وان كان كنهه ليس بمكتوب ولا مقرو الخ لأن له وجودا في الكتابة سواء كان الوجود حقيقيا أو مجازيا ولا شك بأن الوصف له وجود في الكتابة وصف حقيقى اذ معناه انه موجود بوجوده الكتابى وكذا يقال فيما بعده فـ

ما يشهد لما فصلناه هذا وذهب البعض الى أن المعنى في قول مشايخنا كلام الله معنى قديم في مقابلة
 قاله الشارح تحقيق تفرد به خلاف ما في شرح المقاصد ولا يرد عليه أن إطلاق ذلك مجاز
 لأنه مبنى على أن المراد بمكتوب ونحوه أنه واقع عليه ما هو من عوارض الألفاظ وليس
 بمراد به تعلم أن المحشى أى البناني بعد عن معنى كلام (ش) بمراحل وكيف يصح ما قاله
 وكلام (ش) إنما هو في الكلام القائم بذاته تعالى فتأمل فإنه تحقيق حقيق بالقبول اه قلت ما قرره
 الشريفي كلام المحلى هو الظاهر وبه قرر الكمال حيث قال يعنى أن اسناد كل من مكتوب الخ
 الى القرآن بمعنى الكلام النفسى اسناد حقيقى باعتبار وجود من الوجودات الأربعة
 لا مجازى اه وبه قرر العطار أيضا وزاد واعترض بأن الاتصاف بهذه الثلاثة في حق الصفة
 القديمة مجاز قطعاً وما ذكر من الوجودات الثلاث غير الوجود الخارجى بيان للعلاقة
 وقد يجاب بأن المراد الحقيقة العرفية اه ولو أراد المحلى ما ذكره البناني من ارتكاب
 الاستخدام في كلام (ص) لنبه عليه أولاً ولم يحتج الى التطويل ولكن أراد أن يجعل كلام
 (ص) على الصفة القديمة والله أعلم قوله (هذا) أى خذ هذا والإشارة راجعة الى ما تقدم من
 الخلاف في كلامه تعالى القديم وكثيراً ما يوثق بها للانتقال من غرض الى غرض آخر كما
 بعد كقوله تعالى هذا وان للطاغين لشر مآب تخلص به من ذكر أصحاب الجنة الى ذكر أصحاب
 النار وهذا القول الذى ذكره ش هنا لم يتقدم له فى حكاية الخلاف فاستدركه ونسبه السعد فى
 شرح النفسية لبعض المحققين وعادته فى كتبه اذا قال ذلك فان كانت المسألة نحوية فمراده شيخه
 الرضى شارح الحاجية وربما عبر عنه بنجم الأئمة وان كانت عقلية فمراده شيخه البعض وقد
 صرح السيد بنسبته له فى شرح المواقف قال اعلم أن للصنف مقالة مفردة فى تحقيق كلام الله
 تعالى حاصلها أن لفظ المعنى يطلق على مدلول اللفظ واخرى على الأمر القائم بالغير فالاشعري
 لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الأصحاب أن المراد منه مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده
 وأما العبارات فانها تسمى كلاماً مجازاً لدلالاتها على ما هو كلام حقيقى حتى صرحوا بأن الألفاظ
 حادثة على مذهبه أيضاً لكن ليس كلامه حقيقة وهو الذى فهموه من كلامه له لوازم فاسدة لعدم
 اكفار من أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع أنه علم من الدين ضرورة أنه كلامه تعالى حقيقة
 وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقى وكعدم كون المقر والمحموظ كلام الله حقيقة
 الى غير ذلك فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده

العين لا في مقابلة اللفظ فرادهم أن القرآن اسم للفظ والمعنى شامل لهما وهو مع ذلك قديم لا كما زعمت الخنابلة من قدم اللفظ المؤلف المرتب الأجزاء فانه بديهي الاستحالة بل بمعنى أن اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الأجزاء في نفسه كالأقائم بنفس الحافظ من غير ترتيب الأجزاء وتقديم البعض على البعض والترتيب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة آياته

شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذاته تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالاسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال أن الحروف والألفاظ مرتبة متعاقبة فجوابه أن ذلك انما هو في التلفظ بحسب عدم مساعدة الادلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث المفروض جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وأن كان مخالفا لما عليه متأخرو اصحابنا الا أنه بعد التأمل تعرف حقيقة وهذا الحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشيرستاني في كتابه نهاية الاقدام وهو أقرب الى الاحكام الظاهرية. نقله العصام وقال بعده ولا يخفى أنه بعد تمامه يمكن توجيه قدم الكلام اللفظي على مذهب الحنفية واخراج تولم من حضيض الوهن الى ذروة المتانة. قوله (في مقابلة العين) أي الذات التي تقوم بنفسها ومقابلها هو مالا يقوم بنفسه فقولهم كلام الله معنى الخ أي أنه ليس بذات فيشمل اللفظ والمعنى ولذا قال (ش) شامل لهما أي وهو أي القرآن شامل لهما وقوله (كما زعمت الخنابلة الخ) لكنه قريب من قولهم لموافقته لهم على أن الكلام النفسى بألفاظ وحروف قديمة الا أنه يقول بدون ترتيب وهم يقولون مع الترتيب ولاجل موافقته لهم فيما ذكر قوى قولهم في الجملة كما مر وقوله (فانه بديهي الاستحالة) زاد السعد للقطع بأنه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء. قوله (ليس بمرتب الخ) قال الخياي يشكل عليه الفرق (ح) بين قيام الملع وملع ونحوهما اذ لافرق الا بترتيب الاجزاء اه وهذا من جملة ما استشكل به قول العضد منها ما قيل أن كلام الله تعالى ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم أن لا يكون المقروء والمحفوظ كلامه بل مثله وان كان اسما للنوع القائم يلزم أن يكون كلام الله تعالى في الشخص القائم به تعالى مجاز ويصح وصفه بالحدوث لحدوثه في ضمن أكثر الافراد ومنها أنه يمكن أن يقال يلزم عليه أن لا يكون التحدى مع كلام الله تعالى لأن مدار البلاغة على أمور تقتضى ترتيب الأجزاء من التقديم والتأخير قال العصام ويمكن دفع الجميع بأن اختيار هذا التحقيق لانه أقرب الى الاحكام الظاهرية لا أنه لا يتجه عليه شيء ولا شبهة في

أما اللفظ القائم بذات الله فلا ترتيب فيه حتى أن من سمع كلام الله سمعه غير مرتب. الأجزاء لعدم احتياجه إلى الآلة قال السعد وهذا حسن لمن يتعقل لفظاً قائماً بالنفس غير مؤلف من الحروف المنظومة أو المتخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض ونحن لا نتعقله هذا ونقل عن داود الظاهري القرآن محدث وليس بمخلوق ونسب للبخاري فكأنهما اقتصرنا على ما ورد إطلاقه في آية ما يأتينهم من ذكر من ربهم محدث وكان أول ظهور القول بخلق

كونه أقرب مع هذه الأمور. قوله (سمعه غير مرتب) أي سمعاً لفظاً قائماً بذاته تعالى غير مرتب الأجزاء فيؤخذ منه قول رابع في معنى قوله تعالى: وكلم الله موسى تكليماً الأول مذهب الأشعري والجمهور أنه سمع كلاماً بلا لفظ ولا حرف ولا صوت ولا إدراك كيفية على سبيل خرق العادة الثاني مذهب الاسفرائني أنه سمع صوتاً دالاً على الكلام النفسي الذي لا صوت فيه ولا حرف الثالث مذهب البعض أنه سمع لفظاً لا ترتيب فيه الرابع مذهب المعتزلة أنه سمع الكلام الذي خلقه الله تعالى في الشجرة بحرف وصوت كما مر فمعنى كلم الله موسى عندهم خلق له ذلك الكلام الذي سمعه وهذا أضعف الأقوال والمعتمد هو الأول كما مر. قوله (قال السعد الخ) ونصه وهو جيد لمن تعقل لفظاً قائماً بالنفس غير مؤلف من الحروف المنظومة أو المتخيلة المشروط وجودها بعدم البعض ولا من الأشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ إلا كون الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث لو التفت إليها كان كلاماً مؤلفاً من الفاظ مخيلة أو نقوش مرتبة وإذا تلفظ به كان كلاماً مسموعاً ويحجبنا إذا لم نتعقل ذلك فنكل الأمر لله تعالى فيما لم تصل إليه عقولنا وتقدم في كلام السهروردي أن هذا كله من الخوض فيما لا ينبغي. قوله (هذا ونقل الخ) هذا قول آخر في كون القرآن مخلوق أو غير مخلوق لم يتقدم له وداود الظاهري رضي الله عنه هو أمام الظاهرية كان جبلاً راسخاً من جبال العلم والدين له من سداد النظر وسعة العلم ونور البصيرة والاحاطة بأقوال الصحابة والتابعين والقدرة على استنباط ما يعظم وقعه وقد دونت كتبه وكثرت أتباعه وذكره أبو اسحاق الشيرازي في طبقاته من الأئمة المتبوعين في الفروع نقله المحلى عن ابن السبكي والذي أفسد مذهبه هو ابن حزم وكان يتبع ظاهر الكتاب والسنة فنسب إلى ذلك وقوله (ونسب للبخاري الخ) فيه إشارة إلى ضعف هذه النسبة كما مر ومن قال بهذا القول محمد البلخي من المعتزلة وعلل ذلك بأن قولنا مخلوق يوهم أنه كذب وهو محال على الله تعالى بخلاف مجدي

القرآن أيام الرشيد الآن الرشيد لم يقل بذلك وكان الناس فيه بين أخذ وترك فلما ولي المأمون حمل الناس على ذلك في سنة وفاته ولمارض عهد لأخيه المعتصم وأوصاه أن يحمل الناس على ذلك ففعل وضرب الامام أحمد على القول به وسجنه ثمانية وعشرين شهرا ثم توفي المعتصم فولى ابنه الواثق فأظهر ذلك وامتنحن به وقتل عليه أحمد بن نصر الخزاعي ونصب رأسه الى المشرق فدار الى القبلة فأجلس رجلا معه ربح فكان كلما دار الرأس الى القبلة أداره الى المشرق ورأى أحمد بن نصر المذكور في النوم فقيل له ما فعل الله بك قال غفر لي ورحمني الآن كنت مبهوما منذ ثلاث مر رسول الله صلى الله عليه وسلم مرتين فأعرض بوجهه الكريم عنى فغنى ذلك فلما مر الثالثة قلت يا رسول الله لم تعرض عنى أأست على الحق وهم على

ورد بعدم الفرق بينهما . قوله (في آية ما يأتيهم الخ) أجيب عن هذا الاستدلال بأن المراد بالذكر اللفظ المنزل للعجاز بسورة من مثله بقرينة . قوله (ما يأتيهم) قال اللقاني في جوهرته ونزه القرآن أى كلامه عن الحديث واحذرا انتقامه

فكل نص للحديث دل احمل على اللفظ الذى قد دلا

يعنى كهذه الآية وقوله تعالى انا أنزلناه فى ليلة القدر انا نحن نزلنا الذكر قال السجورى والراجح أن المنزل للفظ والمعنى وقيل المعنى فقط وعبر عنه جبريل بالفاظ من عنده وقيل النبى صلى الله عليه وسلم والتحقيق الاول لأن الله تعالى خلقه أزلا فى اللوح المحفوظ ثم أنزله فى صحائف الى السماء الدنيا فى بيت العزة ليلة القدر ثم أنزله بحسب الوقائع اه ونحوه للسيوطى فى الاتقان وزاد عقب القول الاول أن جبريل حفظ القرآن من اللوح المحفوظ ونزل به وأن حروفه فى اللوح كل حرف قدر جبل قاف وتحتة معان لا يحيط بها الا الله تعالى وذكر قبله عن القطب الرازى فى حواشى الكشاف أن الانزال لغة بمعنى الايواء وبمعنى تحريك الشئ من علو الى سفلى وكلاهما لا يتحققان فى الكلام فهو مجاز فمن قال القرآن معنى قائم بذات الله تعالى فانزاله أن يوجد الكلمات والحروف الدالة على ذلك المعنى ويثبتها فى اللوح المحفوظ ومن قال هو الالفاظ فانزاله مجرد اثباته فى اللوح المحفوظ وهو المناسب لكونه منقولا عن المعنيين اللغويين ويمكن أن يكون المراد بانزاله اثباته فى السماء بعد اثباته فى اللوح وهذا مناسب للمعنى الثانى اه بخ . قوله (وكان أول ظهور الخ) أراد هنا أن يتكلم على الفتنة التى وقعت فى القول بخلق القرآن وامتحان العلماء بذلك . وقوله (ولم يقل به الخ) وانما لم يته

الباطل فقال حياء منك اذ قتلك رجل من آل بيتي وروى عن المهتدي ولد الواثق أن أباه رجع عن ذلك بمناظرة وقعت بين يديه في المسألة بين شيخ سني وبين ابن أبي داود فلم يمتحن

عنه لأنه لم يشتهر ذلك في زمانه قال في حياة الحيوان وتلخيص ما كان من أمره أن الرشيد لم يقل بذلك ولذا كان الفضيل بن عياض يتمنى طول عمره إذ لعله كوشف بأن الفتنة تحدث بعد موته وكان الأمر في زمانه بين أخذ وترك إلى خلافة ابنه المأمون فقال بخلق القرآن وبقى يقدم رجلا ويؤخر أخرى في دعواه الناس إلى ذلك ثم حملهم على ذلك في السنة التي مات فيها وعاقب من لم يقل بذلك وطلب الإمام أحمد فحمل إليه فلما كان ببعض الطريق مات المأمون وأوصى أخاه المعتصم بحمل الناس على ذلك وبقى الإمام أحمد في السجن إلى أن بويع المعتصم فأحضره وعقد له مجلسا للمناظرة وفيه عبد الرحمن بن اسحاق وأحمد بن أبي داود وغيرهما فناظروه ثلاثة أيام وفي الرابع أمر بضربه إلى أن أغشى عليه ثم حمل إلى منزله فلما مات المعتصم وولى الواثق أظهر ذلك أيضا وقال للإمام أحمد لا يجتمع اليك أحد ولا تسكن بلدا أنا فيه فكان الإمام أحمد لا يخرج من بيته حتى مات الواثق وولى المتوكل فرغ المحنة وأحضر الإمام أحمد وأكرمه وأعطاه مالا كثيرا فلم يقبله وفرقه على الفقراء وأجرى عليه نفقة فلم يرض بها وذكر القرافي في مجمع الأخبار أن المعتصم كان يخلو به ويقول ويحك يا أحمد أنا والله عليك شفيق مثل شفقتي على أبي ولئن أجبتني لأطلقن غلك يدي ولأطأن عتبتك بجنودي فيقول يا أمير المؤمنين أعطوني شيئا من كتاب الله أو سنة رسول الله فلما طال به المجلس ضجروا قام ورد الإمام أحمد إلى السجن وتردد إليه رسل المعتصم يقولون له ما تقول في القرآن فيرد عليهم بما قاله أولا وطلب للمناظرة في اليوم الثالث فأدخل على المعتصم وعنده محمد بن عبد الملك الزيات وأحمد بن أبي داود فقال له المعتصم ناظروه فلم يزالوا معه في جدال إلى أن قالوا يا أمير المؤمنين اقتله ودمه في رقبتنا فاطمه المعتصم حتى خر مغشيا عليه اه بخ وحكى أن الشافعي رأى النبي صلى الله عليه وسلم فقال بشر أحمد بن حنبل بالجنة على بلوى تصيبه فانه يدعى إلى القول بخلق القرآن فلا يقل بذلك بل يقول هو منزل غير مخلوق فكتب الشافعي له كتابا بذلك وأرسله مع الربيع فقراه وبكى وقال ماشاء الله لا قوة الا بالله فقال له الربيع الجائزة فأعطاه قميصه فلما أخبر الشافعي بذلك قال له لا أجعلك فيه ولكن اغسله واتنني بمائه فلما أتاه به أفاضه على جسده وقيل شربه وذكر ابن خليكان أن الإمام أحمد ولبسته أربع وستين ومائة وتوفي سنة

بعدها أحدا إلى أن مات ولما ولي المتوكل أخو الواثق بعهد منه سنة اثنين وثلاثين ومائتين رفع المحنة بخلق القرآن وأمر بنشر الآثار النبوية وأعر أهل السنة فخدمت المعتزلة وكانوا قبل في قوة ونماء ولم يكن على الأمة الإسلامية شر منهم وأمر باحضار الامام أحمد فأكرمه وأعطاه عطايا فلم يقبلها ثم أعلم أنهم يطلقون أن المعنى القديم مدلول القرآن بمعنى اللفظ المنزل وغيره

إحدى وأربعين ومائتين وحرز من حضر جنازته من الرجال فكانوا ثمانمائة ألف ومن النساء ستين ألفاً وأسلم يوم موته عشرون ألفاً من اليهود والنصارى والمجوس اه فرفعت المائنة يوم موته في الملل الأربع ومن امتحن في القول بخلق القرآن عيسى بن دينار سجن عشرين سنة وتخلص الشعبي بالحيلة لمسئله عن ذلك فقال التوراة والانجيل والزبور والفرقان هذه الأربعة مخلوقة وأشار إلى أصابعه الأربعة وحكى هذا عن الشافعي أيضاً وقال بعضهم للامير لما أراد أن يسأله عن ذلك تعز فقال ممن فقال مات القرآن فقال الامير أيموت القرآن فقال له كل مخلوق يموت ثم قال أرايت لو مات القرآن في شعبان فبماذا يصلي الناس التراويح في رمضان فقال الامير أخرجوه عنى فانه مجنون وحكى انه قيل للامام أحمد هلا تحيلت كما فعل غيرك فقال ومن يقول الحق وتقدم أن النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي أمره بذلك بروية الشافعي . قوله (بسبب مناظرة الخ) حاصل المقصود منها انه أتى برجل من المصيصة فسجن مدة ثم أحضره الواثق وقال لابن أبي داود سله فقال الشيخ المسألة لي ففره ان يجيبني فقال سل فأقبل الشيخ على ابن أبي داود وقال له أخبرني عن هذا الأمر الذي تدعو الناس اليه شيء دعا اليه النبي صلى الله عليه وسلم فقال لأثم عدد له الخلفاء الأربع وهو يقول لا فقال الشيخ شيء لم يدع اليه النبي صلى الله عليه وسلم ولا خلفاؤه تدعو اليه أنت لا يخلوا ما ان تقول علموه أو جهلوه فان قلت علموه وسكتوا عنه وسعنا من السكوت ماوسعهم وان قلت جهلوه وعلمته أنت فيالكع ابن لكع تجهل النبي صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه قال المهتدي فرأيت أبي قام ودخل الحجرة وجعل ثوبه في فمه وهو يضحك وهو يقول صدق الشيخ ثم أطلقه وأعطاه نفقة . قوله (ثم أعلم الخ) لما جرى في كلامه تبعاً للمتكلمين ما يقتضى ان القرآن بمعنى اللفظ المنزل دل على الصفة القديمة أراد أن ينبه على ما هو الحق في ذلك . قوله (فالمعنى القديم الخ) وعليه فلا دلالة بينهما أصلاً قال الهلالى في شرح القادرية في التنبية الثالث اذا عرفت أقسام دلالة اللفظ الثلاثة الوضعية والطبيعية والعقلية عرفت ان القرآن العظيم أى النظم المعجز لا يدل بشيء منها على كلامه تعالى

من الكتب وفي ذلك تسامح والحق كما للعبادى وغيره أن مدلول القرآن بعض متعلقات المعنى القديم وكذا التوراة والإنجيل وسائر الكتب السماوية فالمعنى القديم ليس مدلول القرآن بل هما دالان اجتماعا في الدلالة على معانى القرآن وزاد المعنى القديم بمدلولات لا تنهاى لأنه متعلق بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات كالعلم وإذا قال تعالى قل لو كان البحر مدادا الآية ولو أن ما فى الأرض من شجرة أقلام الآية وكلماته متعلقات كلامه وهى معلوماته وهى غير

أى المعنى القائم بذاته تعالى ثم بين ذلك وأطال فيه وقال بنى فى شرح السلم فإن قلت للام (سى) وغيره يدل على أن الفاظ القرآن تدل على المعنى القديم القائم بذاته تعالى فمن أى نوع هذه الدلالة قلت اضطرب فيها كلام المتأخرين فنقل عن السكتانى فى أجوبته أنها وضعية وبناء على ما ذكره ابن الحاجب فى مختصره الأصلى من أن الكلام النفسى نسبة بين مفردين قائمة بنفس المتكلم و (ح) فهما مدلول لجل القرآن ورد بأنه لا يصح أن يكون الكلام القديم هو النسبة لأمور منها أن النسب أمور اعتبارية لا وجود لها فى الخارج والكلام النفسى موجود متحقق فى الخارج ومنها أن النسب المدلول عليها بالقرآن كثيرة متغيرة وكلامه تعالى صفة واحدة ومنها أن كونه نسبة يقتضى التغير بتغير الطرفين وكلامه تعالى لا يتغير وأما كلام ابن الحاجب فتقول بتقدير مضاف أى ذو نسبة واختار ابن عرضون أنها عقلية كدلالة اسقنى الماء على أن المتكلم به مقتضى الباء فى نفسه وأنه متحدث فى ضميره بذلك ورد بأن الالفاظ ليست ملزومة عقلا لقيام معانى بنفس المتكلم بها والحق ما حققه العبادى ونقله (يس) فى حواشى الصغرى من أن مدلول القرآن ليس هو الصفة القديمة بل مدلوله بعض متعلقاتها كغيره من الكتب السماوية اه بخ وعليه فلا دلالة بين ألفاظ القرآن والصفة القديمة وجزم القسمطينى بما قاله ابن عرضون وأجاب عما ورد عليه بأن قول القائل اسقنى الماء يدل على قيام الطلب بنفسه وليست دلالة عليه بالوضع لأن الواضع إنما وضع الالفاظ لتدل على المسميات الكائنة فى الخارج وأما أن من تكلم بها قد قامت معان يباطنه فلا يتعرض إليه الواضع بل أمر يحكم به العقل من جهة الوجدان فهذا هو المراد بالدلالة العقلية وليس المراد بها أن الالفاظ ملزومة عقلا لقيام معان بنفس المتكلم بها اه قال الهلالى عقبه وحاصله اعترافه بكون هذه الدلالة ليست وضعية ولا عقلية بالمعنى المعروف فيها و (ح) يلزم أن تكون طبيعية وإن عبر عنها بالعقلية إذ لارابع كما مر ومعنى كونها طبيعية إن الله تعالى أجرى عادته فى خلقه بمصاحبة الكلام النفسى للسانى كما

متناهية وماء البحر وأقلام الشجر متناهية والمتناهي لا ينفى بغير المتناهي قطعا ولما تسامحوا في قولهم أن المعنى القديم مدلول ألفاظ القرآن بنوا على ذلك أن مدلول القرآن قديم وناقشهم القرافي في شرح الأربعين بأن مدلولات القرآن منها القديم كمدلول الله لا إله إلا هو والحادث كمدلول

نجمه كما أشار إليه بقوله من جهة الوجدان فلا ربط عقليا بينهما ولا يخفى أن هذا بعد تسليمه إنما يتصور في المخلوق كما فرضه هو وابن عرضون ثم انهما قاسا البارئ تعالى على خلقه في كون اللساني يستصحب النفساني وهو قياس باطل لوجود الفارق بل لعدم الجامع فإن نسبة الكلام اللساني إلى المخلوق تغاير نسبتته إلى الخالق وإذا بطل كونها طبيعية وقد سلم بطلان الوضعية والعقلية بالمعنى المتعارفين انتفاء الدلالة لثلاث كما مر ثم قال وإنما اطلت الكلام هنا لأن بعض الفضلاء نازع في صحة انتفاء الدلالات الثلاث كما ذكر وأصر على كونها وضعية تبعا للسكتاني اهـ وبكلام الهلالي تعلم ما في كلام الشيخ قصاوة على السلم في موضعين الأول جزمه بأنها وضعية الثاني أنه أجاب عن ابن عرضون بجواب القسمطيني وسلبه مع أنه معترض وقد بحث أيضا في كونها عقلية سيدي محمد بن عبد القادر الفاسي قال ولعله اصطلاح أو تجاوز في إطلاق العقلية على ما يقابل الوضعية والطبيعية أعم من اعتبار القطع أو الظن في المستند اهـ تمة دلالة القرآن أي اللفظ المنزل على معانيه الإفرادية وكذا التركيبية على التحقيق لفظية وضعية ودلالة المعنى القديم على متعلقاته فخير لفظية عقلية أما الأول فظاهر لأن كلامه تعالى بالمعنى المذكور ليس بحرف ولا صوت وأما الثاني فلأن متعلق الكلام وهو دلالة نفسه له كتعلق غيره من الصفات والنفس لا يتغير ولا يتخلف والوضعية والطبيعية يصح تغيرهما وأيضا تعلق الكلام قديم وهما حادثان فتعينت العقلية قوله ((بنوا على ذلك أن مدلول القرآن قديم)) أي لأن مدلوله عندهم المعنى القائم بذاته تعالى على ما فيه من التسامح ولا شك في قدمه والقرافي الذي ناقشهم لم ينظر إلى التسامح والا فلا يسعه إلا القول بالقدم . قوله ((في شرح الأربعين)) أي للامام الرازي وقوله ((مدلولات القرآن الخ)) قسم المدلول إلى أقسام ستة ثلاثة قديمة وثلاثة حادثة وأما الدال وهو اللفظ المنزل لحادث جميعه وقد نظم كلامه أبو علي اليوسي مع تنقيح وتحرير فقال :

إن القرافي شهاب الدين جزى خيرا ليس بالمجنون
أفاد أن في القرآن ما حدث وفيه ما قدم إذ فيه بحث

ان فرعون علا في الارض ولوثبته لتساعهم لم يناقشهم من هذه الحيثية . ثم ان الكلام الازلي صفة واحدة لا تكثرفيها كسائر صفات المعاني فان قيل ليس الكلام يتنوع الى امر ونهي وخبر وغير ذلك ولا يعقل خلوه عنها قلنا هذه الاقسام أنواع اعتبارية حاصلة بحسب المتعلقات المختلفة فلا يتكثر الكلام في نفسه بكثرة متعلقاته كما لا يتكثر العلم وغيره بكثرة متعلقاتها فمن حيث تعلقه بشيء على وجه الاقتضاء لفعله يسمى أمرا أو تركه يسمى نهيا أو على وجه الاعلام به يسمى

فقال قولا ثبت دلالته واضحة صحته وحاصله
ان الأدلة أي الالتقاطا حادثة كلا فكر حفاظا
وقسم المدلول وهو المعنى الى قديم وحديث يعنى
والكل اما مفردا أو مستند وللأخير أيضا التعدد
فنه ما يحكى عن الله وما عن الغير والانشا فاعلها
قال مفرد الذي له وصف القدم ذات مولانا ووصفه الاتم
وهكذا انشاؤه وما حكي سبحانه عن نفسه فاستمسكا
والمفرد الذي له وصف الحدوث وصفة يسأل عنهما بحوث
فقل له ذواتنا ووصفنا وزده ما يحكى عنا ربنا
فهذه ستة أقسام على تناصف في الصفتين فاعقلا
ثم على خير الورى أصلى وآله والصحب أولى الفضل

قوله (ثم ان الكلام الازلي صفة واحدة الخ) قال (ع) وما يجري من التقسيم الى الخبر والانشاء والتعريف بالنسبة أو انه ذو نسبة عما يشعر بمعرفة الكنه فبالنظر لمعلقه وأما حقيقة فواحدة وكما أن العلم متحد وتعدد المعلوم لا يقتضى تعدده ولا تعدد تعلقه كذلك الكلام اھ بنخ وقال السعد في شرح المقاصد المذهب أن الكلام الازلي واحد وقال عبد الله ابن سعيد انه في الازل ليس شيئا من الاقسام وانما يصير أحدها فيما لا يزال وقد عرفت ضعفه وقال الامام الرازي هو في الازل خبر ومرجع البواقي اليه لأن الامر بالشئ اخبار باستحقاق فاعله الثواب وتاركة العقاب والنهى بالعكس وعلى هذا القياس وضعفه ظاهر لأن ذلك لازم الامر والنهى لاحقيتهما والأقرب ما ذكره امام الحرمين وهو أن ثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد بالتعدد بل انعقد الاجماع على نفي كلام ثان قديم ولم يمتنع التكلم بالامر والنهى

خبر أو على هذا القياس لكن اختلف هل هذه الأنواع الاعتبارية أزلية وإن لم يكن فيه مأمور ولا نهى ولا خبر لأن الله عالم بأنه سيوجد فيما لا يزال فهو بمنزلة الموجود فيه وعليه الأكثر وإنما يتنوع الكلام إلى هذه الأنواع فيما لا يزال عند وجود من تتعلق به فيكون التنوع حادثاً مع قدم المشترك بين تلك الأنواع لأنها ليست أنواعاً حقيقة كما مر وعليه عبد الله بن سعيد بن كلان كرمان أحد أئمة السنة قبل الأشعري والثالثة عشرة (بصر) وهو صفة كاشفة للبصرات على ما هي به

والخبر وغيرها بكلام واحد فحكمنا بأنه واحد يتعلق بجميع المتعلقات كسائر الصفات وقد يستدل على وحدة الكلام بأنه لو تعدد لم ينحصر في عدد لأن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد على السواء وقد مر ذلك في القدرة. قوله (لكن اختلف الخ) قال السبكي مع شارحه والكلام النفسى في الأزل قيل لا يتنوع إلى أمر ونهى وخبر وغيرها لعدم من تتعلق به هذه الأشياء إذ ذاك وإنما يتنوع إليها فيما لا يزال عند وجود من تتعلق به فتكون الأنواع حادثة مع قدم المشترك ولا يصح تنوعه في الأزل إليها بتزيل المعدوم الذى سيوجد منزلة الموجود وما ذكر من حدوث الأنواع مع قدم المشترك يلزم محال من وجود الجنس مجرداً عن أنواعه إلا أن يراد أنها أنواع اعتبارية أى عارضة له يجوز خلوه عنها تحدث بحسب التعلقات كما أن تنوعه على الثانى بحسب التعلقات أيضاً لكونه صفة واحدة كالعلم وغيره من الصفات قوله (كرمان) أى بضم الكاف وتشديد اللام ويقال له القطان أحد أئمة أهل السنة قبل الأشعري وقال به أيضاً القلانسي كما في البرهان وذكر شيخنا هنا مقدرات القرآن وتقدم لنا الكلام عليها في مباحث البسملة لأنه الأنسب كما فعله غير واحد وكذا ما في الخاتمة تقدم قريباً قال ظم رحمه الله تعالى (بصر) أحسن ما عرف به البصر القديم أنه صفة أزلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالموجودات المبصرات وغيرها وأما البصر الحادث فهو قوة مخلوقة في العصبين المجرفتين المتلاقيتين في مقدم الدماغ تلاقياً صليبياً هكذا + وتلاقى دالين ظهر أحدهما في ظهر الآخر + تدركها الأضواء والألوان والأشكال وغير ذلك بخلق الله تعالى وهذا عند الحكماء وأما أهل السنة فهو قوة خلقها الله في العينين قوله (صفة كاشفة الخ) نحوه قول السعد صفة تتعلق بالمبصرات فتدرك إدراكاً تاماً لا على سبيل التخيل أو التوهم ولا على طريق تأثير حاسة ووصول هراء أه فقوله صفة جنس في الحد وقوله كاشفة خرج به مالا كشف فيه كالقدرة والإرادة وقوله للمبصرات خرج العلم والسمع لأن الأول كاشف للمعلومات والثانى كاشف للمسموعات ثم أن قوله للمبصرات تبع فيه السعد كما مر في السمع

فإن قلت هل السمع والبصر نوعان من العلم كما يظهر من تعريفهما قلت قد اختلف في ذلك فيحتمل أن المراد المبصرات في حقنا وهي الذوات والألوان فيكون مخالفا لطريقة الجمهور من تعلقه بالموجودات ويحتمل أن المراد المبصرات في حقه تعالى وهي الموجودات الذوات وغيرها فيكون موافقا للجمهور وعليه حملش كما يأتي في قوله ثم أن البصر يتعلق بالموجودات وقوله (على ما هي به) أي على ما هي عليه في الواقع . قوله (نوعان) هذا مذهب أبي القاسم الكعبي وأبي الحسن البصري من المعتزلة لأنهما قالا السمع والبصر العلم بالمسموعات والمبصرات كالشاهد والخير فانهما يرجعان إلى تعلق العلم على وجه خاص أي لأن الشاهد العالم بالأمور التي تحضر وثمره الحضور الإحاطة بما يحضر لدى الحاضر حتى لا يعزب عنه شيء والخبير العالم بخفيات الأمور التي تحتاج عادة إلى خبرة . قوله (كما يظهر من تعريفهما) أي لأنهم عبروا في تعريف الثلاثة بالانكشاف وأطلقوا في العلم وقيده في السمع والبصر فاقضى ذلك أن الانكشاف في العلم جنس وفي السمع والبصر نوعان منه والجواب عن هذه الشبهة أن الانكشاف فيهما مبين للانكشاف الحاصل بالعلم كما يأتي . قوله (وقد اختلف في ذلك) أي على ثلاثة أقوال قول الكعبي وقول الجمهور كما نقله (ش) عن (سي) وقول ابن أبي شريف بالوقف كما يأتي وقد اختلف في هاتين الصفتين من وجه آخر فذهب الجبائي ومن تبعه إلى أن معنى السميع والبصير في الشاهد والغائب هو الحي الذي لا آفة به وهو باطل فإن الحياة لا تتعلق بشيء بخلاف السمع والبصر وسلب الآفة لا يتعلق له بغير من سلبت عنه وبأن الإنسان يحس من نفسه بكونه سميعا بصيرا والعدم لا يحس به ولأنه لو صح ذلك لصح أن يقال العالم والقادر هو الحي الذي لا آفة به ولم يقل به أحد وذهبت الفلاسفة إلى أن معنى الرؤية تأثير الحدة بسبب ارتسام المبصر فيها ولهم بعد هذا قولان أحدهما أن المدرك لنا نفس المثال المنطبع في الحدة المطابق لما في الخارج الخيالي والثاني أن المدرك لنا عين ذلك الخارج بواسطة المثال المنطبع في الرطوبة الجلدية المؤدية إلى الحسن المشترك المركب من عصبين مجوفتين قالوا أما السمع وما تركب من الحروف والأصوات إذا صادمت الهواء الراكد في الصماخ المجاور للعصبية المفروشة في أقصى الصماخ المحدودة عليه كالجلد على الطبل حصل فيه طنين فتشعر به القوة المدركة المودعة في تلك العصبية على رأى أو تؤديه إلى الحس المشترك على رأى آخر والحس المشترك على هذا الرأى كخوض تصب فيه خمسة أنابيب وهي الحواس الخمس ولذا سمي مشتركا والنفس هي المدركة بواسطة كلوح

وعلى أنهما مباينان للعلم فالانكشاف الحاصل بهما يباين الحاصل بالعلم كما في الشاهد لأنه سلم الغائب وإن كان كل من الثلاثة يوجب وضوحاً تاماً فلا يلزم الخفاء إذا لم يضاف بعضها لبعض ولا تحصيل الحاصل قال السنوسي في شرح القصيدة الجمهور من أهل الحق يقولون السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم مباينتان في الحقيقة وإن شاركتاه في أنهما صفتان كاشفتان متعلقتان

تقرأ فيه ومذهب أهل السنة أن السمع والبصر ادراكا لا يتوقفان إلا على محل يقومان به واختصاص بعض الأعضاء في حقنا إنما هو بأجر إعادة الله تعالى بخلق ذلك فيه وحجتهم أن قبول المحل للدراك نفسى له فلو اشترط فيه شرط لزم توقف الصفة النفسية على شرط وهو محال ومن قال من المعتزلة أنه سميع بنفسه بصير بنفسه فهو يردهما إلى العلم اه من شرح الكبرى قوله ((وعلى أنهما مباينان للعلم الخ)) أى وهو قول الجمهور وهو التحقيق قال الشيخ زروق التحقيق عدم رجوعهما إليه نعم أحكامهما راجعة إليه فكل مبصر مسموع معلوم ولا عكس قوله ((يباين الحاصل الخ)) يعنى أن الانكشاف الحاصل بهما متعدد مع اتحاد المدرك بذلك ولا يلزم من ذلك تحصيل الحاصل ولا اجتماع المثليين بل كل متعلق منها له حقيقة من الانكشاف تخصه ليس عين حقيقة سواء قوله ((كما في الشاهد)) أى الحاضر المدرك بالحواس والمراد بالغائب ما لا يدرك بالحواس كما في الكبرى ولا يستغنى بكونه عالماً عن كونه سميعاً بصيراً لما نجد من الفرق الضرورى بين علما بالشئ حال غيبته وبين تعلق سمعنا وبصرنا به قبل اه وأصل هذا الفرق للفخر الرازى في المعالم رد به على الكعبي ومن تبعه قال لانا اذا علما شيئاً ثم أبصرناه وسمعناه وجدنا تفرقة بديهية دالة على الأبصار والاسماع مغايران للعلم واعترضه شارحه شرف الدين بل مجرد التفرقة لا ينتج أن تكون التفرقة بينهما نوعية وانهما نوعان خارجان عن العلم وهذا محل النزاع ولا مانع من رجوعهما إلى كثرة المتعلقات وقائما فإن البصر يتعلق بالهيات الاجتماعية والعلم لا يتعلق بها في حال الغيبة ولنا يقال ليس الخبر كالبيان أو يقال له ما المانع من رجوع التفرقة إلى محل العلين فعند الرؤية يكون العلم حاصل بالقلب والعين وعند الغيبة يبقى في القلب بخلق مثاله ويعدم من العين اه قال أبو العباس المنجور في حاشية الكبرى وكون الادراكات من جنس العلم وحقيقته أو مخالفة له مسألة ضعيفة عليها اشكالات قوية من الجانبين طالع شرح الارشاد للمقترح وصعوبة هذه المسألة واشكالها كسألة الاحوال ولكل

بالشيء على ماهويه وهو أحد قولى الشيخ الأشمري والقول الثانى مانقله عنه ابن التلسانى فى شرح المعالم أنهما من جنس العلم الا أنهما لا يتعلقان الا بالموجود والعلم يتعلق به وبالمعدوم قال وهما مع ذلك صفتان زائدتان على العلم اه وفى جعلهما زائدتين على العلم مع أنهما نوعاه نظر والحق وهو المصرح به فى شرح المقاصد والمواقف أنهما على هذا القول غير زائدتين عليه فان قيل يلزم عليه تكثر العلم وهو صفة واحدة قلنا يجوز أن يكون التنوع راجعا الى التعلقات فقط كما مر فى الكلام بأن يكون هناك تعلق يشاكل تعلق بصرنا بالمبصرات وتعلق يشاكل تعلق سمعنا بالمسموعات تقريبا والافلا مناسبة ولا مشاكلة كما أشار اليه فى شرح المقاصد والاولى كما قال الكمال ابن أبى شريف أن يقال لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وبأنهما ليسا كصفتى الخلق واعترفنا

من القولين فيها أيضا حجج كثيرة وقد قلل المؤلف الكلام فى المسألتين . قوله ﴿ مانقله عنه ابن التلسانى الخ ﴾ وعبارته كما عند المنجور أنهما من جنس العلم الا أنهما لا يتعلقان الا بالموجود المعين والعلم يتعلق بالموجود والمعدوم والمطلق والمعين اه وأبدل (سى) فى شرح الكبرى المعين فى الاول بالمعلوم وفى الثانى بالمقيد قال المنجور والتعبير بالمعلوم ليس بين واحترز بالمعين أو بالمعلوم عن الحقيقة الكلية وهى المراد بالمطلق فانها لا تدرك الا بالعلم ولا تدرك بالبصر ونحوه . قوله ﴿ وهما مع ذلك الخ ﴾ نحوه فى شرح الكبرى واعترضه بعض الحواشى بأن كونهما من جنس العلم أى نوعان منه مع زيادتهما عليه فيه تدافع والتفريق بين القولين لم يظهر له معنى حقيقى . قوله ﴿ فى شرح المقاصد ﴾ ونصه المشهور من هذهب الأشاعرة أن كلاما من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الا أن ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ أبى الحسن فى الاحساس من انه علم بالحسوس لجواز ان يكون مرجعها الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات اه وعليه فالقول بالتنوع ليس خاصا بالكبرى ومن تبعه . قوله ﴿ كما أشار اليه الخ ﴾ ونصه عقب مامر فان قيل هذا إنما يتم لو كان الكل نوعا واحدا من العلم لأنواعا مختلفة على مامر فى مبحث العلم قلنا يجوز أن يكون له صفة واحدة هى العلم لها تعلقات مختلفة هى الأنواع المختلفة بأن تتعلق بالمبصرات مثلاً وتارة بحيث تحصل حالة ادراكية تناسب تعقلنا اياه وتارة بحيث تحصل حالة ادراكية تناسب ابصارنا اياه قوله ﴿ كما قال ابن أبى شريف ﴾ ونصه زيادة الانكشاف على البارى محال والتحقيق ان النقل ورد باثبات صفة السمع والبصر واثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوان وبصره محال فنذهب بعض علماء الكلام الى أنهما يرجعان الى العلم لأن السمع نوع علم وكذا

بعدم الوقوف على حقيقتيهما ثم إن البصر القديم يتعلق بالموجودات من الواجبات والجائزات
الذوات والصفات الوجودية تعلقا تنجيزيا فقط قديما بالنسبة للموجودات القديمة وحادثا
بالنسبة للموجودات الحادثة ولا تفاوت بين الموجودات كلها بالنسبة إلى بصره سبحانه فكما يبصر
الجلي والأجل يبصر الخفي والأخفي كما أشار إليه في قوله الذي يراك حين تقوم وتقلبك في الساجدين
أي يراك حين تقوم في كل وقت من ليل أو نهار في ضياء أو ظلمة وتقلبك أي تنقلك في أصلاب
الآباء من الأنبياء والعارفين وأي خفي أخفي مما في الأصلاب. ولقد أحسن صاحب القرطبية إذ قال
ويبصر الذرة في الظلماء كما يرى ما غاب تحت الماء

وفي الكشف في تفسير ما بعوضه مانعه وفي خلق الله حيوان أصفر منها ومن جناحها

البصر والأولى أن يقال لما ورد النقل بهما آما بذلك وبأنهما ليسا كصفتي الخلق واعترفنا
بعدم الوقوف على حقيقتيهما له ونحوه للسيد في شرح المواقف. وقوله ((لأن السمع نوع علم
الخ)) فيه إشارة إلى أن من قال أنهما من جنس العلم أو نوعان من العلم ليس مراده الجنس
والنوع المنطقيين بل مراده أن السمع علم والبصر علم وكذا سائر الإدراكات والعلم حقيقة
واحدة ومقولته على أفرادها كمقولية الإنسان والبياض لا كمقولية الحيوان مثلا وبهذا يحجب
عما يقال يلزم من قال أنهما من جنس العلم أنهما يتعلقان بجميع أقسام الحكم العقلي كالعلم لأن
ما ثبت للأعم يثبت للأخص أشار له ابن زكري انظر (جس) ثم البصر القديم الخ تقدم في
السمع أن كلا منهما له ثلاث تعلقات فانظره وأسقط (ش) هنا التعلق الصلاحي القديم للبصر
بالنسبة للموجودات قبل وجودها. قوله ((الجلي والأجل الخ)) أي بالنسبة إلى بصرنا وكذا
يقال فيما بعده. قوله ((أي تنقلك الخ)) هذا التفسير مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما
وروى عنه أيضا ويرى تقلبك في صلاتك في حال قيامك وغيره وقيل مع المصلين في الجماعة
أي يراك إذا صليت وحدك ومع الجماعة حكى عن مقاتل بن سليمان أنه قال لأبي حنيفة هل تجد
صلاة الجماعة في القرآن فقال لم يحضرني فتلا عليه هذه الآية وقيل يرى تصرفك وذهابك وبحيثك
في أصحابك وقيل غير ذلك. قوله ((في تفسير الخ)) أي في قوله تعالى إن الله لا يستحي أن
يضرب مثلا الآية واعلم أولا أن اليساوي ذكر كلاما حسنا يتعلق بفائدة التمثيل فقال لما
كانت الآية السابقة متضمنة لأنواع من التمثيل عقب ذلك ببيان حسنه وما هو الحق له والشرط
فيه وهو أن يكون على وفق الممثل له من الجهة التي يتعلق بها التمثيل في العظم والصغر والخسة

ربما رأيت في تضاعيف الكتب العتيقة دويبة لا يكاد يحلها البصر الحاد إلا تحركها فإذا سكنت
فالسكون يواربها ثم إذا لوحث لها يدك حادت عنها وتجنبت مضرتها فسيحان من يدرك صورة
تلك وأعضائها الظاهرة والباطنة وتفاصيل خلقها ويصير بصرها ويطلع على ضميرها ولعل
في خلقه ما هو أصغر منها وأصغر سبحان الذي خلق الأزواج كلها الآية وأنشدت لبعضهم
يامن يرى مد البعوض جناحها في ظلمة الليل البهيم الاليل
ويرى عروق نياطها في نحرها والمنخ في تلك العظام النحل

والشرف دون الممثل فإن التمثيل إنما يصار إليه لكشف المعنى الممثل له ورفع الحجاب
عنه وإبرازه في صورة المشاهد المحسوس ليساعد فيه الوهم العقل فإن المعنى الصرف إنما يدركه
العقل مع منازعة من الوهم لأن من طبعه الميل إلى الحس وحب المحاكاة ولذلك شاعت الأمثال
فيمثل الحقير بالحقير والعظيم بالعظيم وإن كان الممثل أعظم من كل عظيم كما مثل غل الصدر
في الإنجيل بالنخالة والقلوب القاسية بالحصاة وبخطابة السفهاء بآثارة الزناير وفي كلام العرب
أسمع من قراد وأطيش من فراشة وأعز من مخ البعوض لأمقالت الجهلة من الكفار لما مثل
الله أحوال المنافقين بحال المسترق وأصحاب الصيبي وعبادة الأصنام بيوت العنكبوت وجعلها أقل
من الذباب وأخس منه الله أعلى وأجل من أن يضرب الأمثال ويذكر الذباب والعنكبوت اه
وما في الآية إبهامية وهي التي إذا اقترنت باسم نكرة أبهمت وزادته عموماً كقولك اعطني كتاباً
ما تريد أي كتاب أو صلة للتأكيد والبعوضة مفرد البعوض وهو المعروف بالناموس واشتقاقه
من البعض وهو القطع وفي الخازن البعوض صغار البق وهو من عجيب خلق الله تعالى فإنه
في غاية الصغر وله خرطوم مجوف يفورص في جلد الفيل والجاموس والجل فيبلغ منه الغاية حتى
أن الجمل يموت من قرصه اه. قوله (وربما رأيت) بفتح التاء بدليل ما بعدهم وتضاعيف الكتب
تسكاً مشهاوطياتها ويحليها أي يظهرها قلت وقد رأيتها لونها البياض المشوب بصفرة بحيث
تشبه الأوراق القديمة وذلك مما يزيد في خفائها. قوله (وأنشدت لبعضهم) فيه رد على من
استدل على توبته من الاعتزال بهذه الآيات لأنه صرح بأنها ليست له وعلى تقدير أنها له
فليست صريحة في ذلك ولأنهم أي المعتزلة لا يعدون ما هم عليه معصية بل هو عين الحق
والصواب عندهم. قوله (مد البعوض الخ) فالإيم والبال من إضافة المصدر إلى فاعله وجناحها
مفعوله والبهيم الذي لا يخالط ظلمته شيء من الضوء والآليل شديد الظلمة يقال ليل أليل

إغفر لعبد تاب من فرطاته ما كان منه في الزمان الأول
وأنشد غيره بعد البيت الثاني مانصه

ويرى خرير دماؤها متسلسلا في جسمها من مفصل في مفصل
ويرى مكان الوطء من أقدامها في سيرها وخطيبتها المستعجل
ويرى وصول غذا الجنين يبطنها في ظلمة الأحشا بغير تعقل
ويرى ويعلم كل ما هو دونها سبحانه من مالك متفضل
امتن على بتوبة أمحو بها ما كان مني في الزمان الأول

وذهب الصوفية الى تعلق بصره تعالى بالمعدومات في الأزل على ما توجد عليه فيما لا يزال بل
رؤية الشيء قبل وجوده قد تقع للأنبياء والأولياء في الحديث ما لي أرى الفتن خلال بيوتكم
كمواقع القطر والمتبادر من ذلك أنها رؤية بصرية (ذى واجبات) جملة مؤكدة لما سبق
تم بها البيت (تنبيه) مرجع ما ذكر الناظم من الصفات الى ثلاثة أقسام أحدها النفسية وتسمى
حالا نفسية وهي الوجود وتقدم أن معنى الصفة النفسية الحال التي لا يعقل تقرر الشيء
في الخارج بدونها من غير أن تكون معللة بعلة سواء كانت قديمة كالوجود لمولانا وصفات

والنياط بالكسر عرق متصل بالقلب من الوتين اذا قطع مات صاحبه قاله في المصباح
وحينئذ فالإضافة للبيان والجمع في عروق التعظيم أو باعتبار أفراد البعوض وفرطاته
أي زلاته وتقصيراته قال في (ق) فرط فروطا بالضم سبق وتقدم وفي الأمر فرطا قصر به
وضيعه ثم قال وبضمين الظلم والاعتداء والأمر المجاز فيه عن الحداه المراد منه ومن هذا
الآخر قوله تعالى وكان أمره فرطا كما في المختار وقوله (في الزمن الأول) أي المتقدم عن التوبة
كزمان الشباب وقوله (بغير تعقل) أي بغير نظر بمقابلة قال في المصباح المقابلة شحمة العين التي تجمع
سوادها وبياضها ومقلته نظرت اليه . قوله (وذهب الصوفية الخ) تقدم نحوه في السمع وأنه
يسلم لهم في ذلك ولا يعترض عليهم بكلام المتكلمين لأنه مجرد اصطلاح وظاهر الكتاب
والسنة يشهد للصوفية قال ظم رحمه الله تعالى ذى واجبات . قوله (صفة مؤكدة الخ) أي لأن
وجوب تلك الصفات مستفاد من قوله يجب لله الخ . قوله (وتقدم الخ) تقدم له نحو ما ذكره
هنا لأنه قال الصفة النفسية للشيء هي الحال اللازمة له مادام متحققا في الخارج لا من أجل
قيام معنى كالتحيز للجرم فقوله هنا من غير الخ تبع فيه (سى) وفيما مر عدل عنه الى قوله لا من
أجل الخ وتقدم ما يتعلق بذلك فانظره . قوله (كالوجود) الكاف استقصائية على المشهور من

ذاته أو حادثة كالتحيز للجرم واللونية للسواد وثانيها السلبية وهي التي سلبت معنى لا يليق به تعالى بأن يكون مفهوما عديميا وهو عدم ذلك المعنى كالتقدم فانه سالب للحدوث وكذا البقاء والغنى المطلق والمخالفة للحوادث والوحدانية وثالثها صفات المعاني وصفة المعنى عندهم هي الصفة الموجودة في نفسها سواء كانت قديمة كعلمه تعالى وقدرته أو حادثة محسوسة كانت كيباض الجرم وسواده أو معقولة كعلم زد وحياته وقد عد الناظم صفات المعاني الواجبة له تعالى سبعا وهي القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام واختلف في ثامنه وهي ادراك المذوقات والمشموحات والملبوسات والذائذ والآلام فأثبتها قوم قياسا على السمع والبصر من غير اتصال ولا تكيف وهؤلاء منهم من جعل الادراك صفة واحدة ومنهم من جعله صفات متعددة

أن الصفات الخمس التي بعدها ليست نفسية كما تقدم عن الفهرى وتبعه (سى) وغيره . قوله ((وهي ادراك الخ)) هو في حق الحادث تصور حقيقة الشيء المدرك بالفتح عند المدرك بالكسر وأما في حقه تعالى على القول به فهو صفة قديمة قائمة بذاته تعالى يدرك بها الملبوسات كالنعومة والخشونة والمشموحات كالروائح الطيبة والمذوقات كالحلاوة من غير اتصال بمحالتها التي هي الأجسام ولا تكيف بكيفيتها لأن ذلك إنما هو عادي قد ينفك عنه وقيل يدرك بها كل موجود . قوله ((والذائذ والآلام)) أسقطهما بعضهم لأنها تابعان للسنن أو الشم أو الذوق وزادها بعضهم لأنها قد يكونان بأمر وجداني باطني . قوله ((من غير اتصال)) أي بالمذوقات ومأمعها وقوله ((ولا تكيف)) أي بكيفية بصفة مخصوصة فلا يجوز أن يقال إنه تعالى يتصف بالتلذذ بصفة ادراك المذوقات مثلا قال في المقاصد المذهب أنه يدرك الروائح والطعوم ومثل الحرارة والبرودة إلا أن الشرع لم يرد بذلك ولم يجوز العقل كونه شامذا تافعا لا مسا لكونها من صفات الأجسام مع أنها لا تنبئ عن حقيقة الادراك لصحة قولنا شمتته فلم أدرك ريحه اه ونسبه في الشرح لإمام الحرمين قوله ((فأثبتها قوم الخ)) منهم الباقلاني وإمام الحرمين واستدلوا بأن الإدراكات المتعلقة بتلك الأشياء زائدة على العلم بها للفرق الضروري بينهما وإنما هي كمالات كما قيل في السمع والبصر وكل حي قابل لها فإذا لم يتصف بها اتصف بأضدادها وهي نقص والنقص عليه تعالى محال فوجب أن يتصف بتلك الإدراكات على ما يليق به تعالى زيادة على العلم اه لكن قولهم فإذا لم يتصف الخ دعوى فاسدة لمنافاة العلم لتلك الأضداد وقد وجب اتصافه تعالى بالعلم . قوله ((صفة واحدة)) أي تتعلق بتلك الأمور الثلاثة أو الأربعة . وقوله ((ومنهم من جعله الخ)) منهم (سى) في شرح الكبرى جعله ثلاث إدراكات واحد يتعلق بالمذوقات وواحد بالمشموحات

باعتبار هذه الأنواع ونفاها قوم وقالوا يستحيل اتصافه تعالى بها لما تستازمه من الاتصال الذي هو صفة الأجسام واكتفى هؤلاء بصفة العلم الشامل لكل معلوم فتدخل الطعوم والروائح والملبوسات في عموم المعلومات وهذا ضعيف لأن توقف ادراك الثلاثة على الاتصال انما هو عادي لاعقلي وأما الاكتفاء بصفة العلم عن الادراك فانما يحسن عند من يجعل السمع والبصر أيضاً من قبيل العلم وقد تقدم أن الأصح الذي عليه الأكثر خلافه وبعضهم توقف في الادراك هل هو صفة مستقلة واجبة له تعالى أو هو العلم والتوقف هو مختار المقترح وتليذه الشريف التلساني والشيخ السنوسي وإلى الخلاف أشار المقرئ في اضاءة الدجنة بقوله

وأثبت الادراك قوم واكتفى بالعلم نافية وبعض وفقاً

وعلى القول به فيتعلق بكل موجود كالسمع والبصر قال في الاضاءة

وواحد بالملبوسات وعليه لجعل هذه الثلاثة صفة واحدة تأمنة باعتبار الجنس الصادق بالثلاثة فان قلت كيف اجترأ صاحب هذا القول على التعدد مع أن الصفة القديمة لا تعدد بتعدد متعلقاتها كالعلم والقدرة قلت أجيب بأن ذلك اذا اتحدت كيفية التعاق كالانكشاف في العلم وكيفية اللبس غير كيفية الشم وكلاهما غير كيفية الذوق وثمره كل واحدة غير ثمرة الأخرى وإن كان المولى تعالى منزها عن سمات الحدوث . قوله (ونفاها قوم الخ) قال الشيخ المنجور في حواشي الكبرى القائلون بنفيها هم الجمهور . وقوله (لما يستازمه الخ) أي لأن بينها وبين الاتصال بمتعلقاتها تلازماً عقلياً فلا يتصور انفكاكها عنه والاتصال محال عليه تعالى واستحالة اللازم توجب استحالة الملزوم ويأتي جوابه عند (ش) . قوله (بصفة العلم الخ) أي لأن احاطة العلم بمتعلقاتها كافية عن اثباتها حيث لم يرد بها سمع ولا دل عليها فعله تعالى وأما قوله تعالى وهو يدرك الأبصار فمعناه يحيط بها علماً وبصراً وسمماً . قوله (فانما يحسن) أجيب بأن السمع والبصر ورد النص بهما بخلاف الادراك قال البيجوري على الجوهرية والاختلاف في الادراك مبنى على الاختلاف في دليل السمع والبصر والكلام فن أثبتنا بالدليل العقلي أثبت هذه الصفة ومن أثبتنا بالدليل السمعي نفاها لأنه لم يرد بها سمع قوله (وبعضهم توقف الخ) أي لم يحزم بواحد من القولين لتعارض الأدلة وهو الأصح ومذهب المحققين . قوله (فيتعلق بكل موجود) نحوه (لسي) قال (د) هذا يناهني مامر من أنه انما يتعلق بالمذوقات وما ذكر معها وأجيب بأن هذا اشارة إلى طريقة ثانية والحاصل أن المسألة ذات أقوال ثلاثة الأول أنها ادراكات

وحكم الإدراك لدى من قال به حكمهما فأنفر عن في قلبه

ثلاثة كل واحد يتعلق بشيء خاص وقيل أنه ادراك واحد يتعلق بثلاثة أمور وقيل ادراك واحد يتعلق بكل موجود وعلى هذا القول فله تعلق صلاحى قديم وتنجزى حادث بالنظر لذواتنا فأنكشف ذواتنا به تنجزى حادث وصلاحيته في الأزل لأنكشف ذواتنا وأوصافنا به عند وجودنا صلاحى قديم وتعلقه بذاته وصفاته تعالى أى أنكشفهما به تنجزى قديم وأما على القولين الأولين فله تعلق تنجزى حادث وصلاحى قديم اه تمة قال (جس) في التنبية الثانى علم مما تقدم في صفات المعانى أنها باعتبار التعلق وتفيه قسمان عند القائلين بأن الحياة لا تتعلق بشيء والذي يتعلق ينقسم باعتبار عموم تعلقه بأقسام الحكم العقلى وعموم تعلقه بالممكنات وعموم تعلقه بالموجودات ثلاثة أقسام فالأول العلم والكلام والثانى القدرة والارادة والثالث السمع والبصر وتنقسم أيضا باعتبار أن التعلق تعلق تأثير وتعلق أنكشف وتعلق دلالة وباعتبار أن التعلق تنجزى وصلاحى أقسام وقد أشار الى ذلك شيخ شيو خنا مولاي عبد السلام القادري رحمه الله تعالى في قوله

كل المعانى صفة تعلق إلا الحياة ما لها تعلق

وذا التعلق رعاك الله تعلق التأثير أو سواه

أما الذى التأثير قد أفاده فذلك القدرة والارادة

ولكلامه الدلالة تضاف وما سوى ذا فتعلق أنكشف

والكل إلا العلم في التمييز ينقسم للصلاحى والتنجزى

فلا تصف علما من العليم إلا بتنجزى له قديم

وللارادة التعلقان وقيل كالعالم على إيقان

والسمع والبصر والكلام حيث اعتبار حادث يرام

لها تعلقان ناجز طرا وصالح هو قديم لأمر

وما لها لذا اعتبار الأزل سوى قديم ناجز فحصل اه

وقد اقتصر في التعلقات على ما اشتهر عنده وأرتكب الاختصار لضيق النظم وتقدم ان القدرة لها تعلقان بحسب الاجمال وأما بحسب التفصيل فلها سبعة والارادة لها تعلقان صلاحى قديم وهو صلاحيتها أزلا لتخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه وتنجزى قديم وهو تخصيصها للممكن

وبقى على الناظم من صفات البارى ثلاثة أقسام أحدها المعنوية وهى أحوال معللة فى التعقل بصفات المعانى ولذا نسبت الى المعنى فقبل فيها معنوية وكانت على عدد صفات المعانى وهى كونه تعالى قادراً ومريداً وعالماً وحياً وسميعاً وبصيراً ومتكلاً ومدرِكاً على القول به فالكون

أزلاً ببعض ما يجوز عليه وزاد بعضهم تنجيزى حادث وتقدم انه لا حاجة اليه لانه اظهر للتنجيزى القديم والعلم له تعلق واحد على الصحيح تنجيزى قديم وقيل له تعلق صلاحى قديم وتنجيزى حادث والسمع والبصر والادراك على القول به ثلاث تعلقات تنجيزى قديم وهو تعلقها أزلاً بذاته تعالى وصفاته وصلاحى قديم وهو تعلقها بالموجود الجائز قبل وجوده وتنجيزى حادث وهو تعلقها به بعد وجوده والكلام ثلاثة تعلقات تنجيزى قديم وهو تعلقه بغير الأمر والنهى فيتعلق بالواجب كذاته تعالى وصفاته أى يدل على وجوبها وبالمستحيل كالشريك أى يدل على استحالة وبالجائز أى يدل على جوازه ويتعلق أيضاً بالوعد والوعيد وغيرهما أى يدل عليهما والثانى تعلق صلاحى قديم وهو تعلقه بالأمر والنهى ان اشترط فيهما وجود المأمور والمنهى فيتعلق بهما قبل وجودهما تعلقاً صلاحياً قديماً فان لم يشترط فيهما ذلك فيتعلق بهما تعلقاً تنجيزياً قديماً والثالث تعلق تنجيزى حادث وهو تعلقه بهما بعد وجودهما اه بخ من الشيخ عlish على اضاءة الدجنة وهو كالفدلكة لما مر مع زيادة . قوله (وبقى على ظم الخ) وحينئذ فالأقسام ستة قال فى الكبرى والقائلون بثبوت الأحوال كالقاضى والامام يقسمون الصفات الى ثلاثة أقسام نفسية ومعنوية ومعان ووجه الحصر ان المتحقق أما ان يتحقق باعتبار نفسه أو باعتبار غيره الأول الوجه والثانى الحال وهو أما ان يكون الغير الذى تحقق به ذات موصوفة أو معنى يقوم بموصوفه الأول الحال النفسية والثانى الحال العنوية وجعلها بعض المتأخرين ستة أقسام ضم الى هذه الثلاثة ثلاثة أخرى وهى السلية والفعلية والجامعة لجميع الأقسام ولهم فى تعريف هذه الأقسام عبارات ثم قال ومن المحققين من يقسم صفات البارى تعالى باعتبار آخر غير ما سبق الى قسمين اضافات لا وجود لها فى الأعيان كتعلق العلم والقدرة والارادة وهى متغيرة متبدلة والى حقيقة كنفس العلم والقدرة والارادة وهى قديمة لا تتغير اه قلت وفى جعل التعلق من صفات الله تعالى تسامح . قوله (وهى أحوال معللة الخ) قال فى شرح الكبرى وأما الصفات المعنوية فهى عبارة عن كل حال ثبت للذات معللة بمعنى قائم بالذات وقيل هى كل صفة لازمة للذات لأجل معنى قام بها . قوله (الى المعنى) أى الذى هو واحد المعانى

المذكور صفة معنوية وهي من قبيل الأحوال والحال عند من أثبتها كالباقلائي وامام الحرمين صفة ثبوتية غير موجودة ولا معدومة تقوم بوجود كالكون المذكور ويعبر عنه بالقادرية

لأنه إذا أريد النسبة لجمع ينسب لمفرد قال ابن مالك والواحد اذكر ناسبا للجمع قوله (وامام الحرمين) أي في شامله ثم رجع عنه في المدارك كما نقله عنه الأمدى وغيره وهذا القول هو الذي رجحه سي في شرح الوسطى فقال والنفس أميل الى القول بثبوت الأحوال لأن التعلق الذي للعلم مثلاً لو لم يكتسب محله منه شيئاً لما كان فرق بين ذلك المحل وغيره مما لم يقيم به علم لأن المدرك على هذا التقدير العلم لا محله والذي يقتضيه النظر والحسن أن المحل الذي يقوم به العلم مثلاً يكتسب بقيام العلم به حالة زائدة على مجرد قيام العلم به وهو أن ينكشف به الشيء الذي تعلق به اه وبيته ابن زكري الفامي بقوله إذا قامت القدرة بالذات صارت القدرة موصوفة بقبول التأثير وبحصوله من أجل تعلق القدرة الصلاحي والتجيزي أي صارت الذات موصوفة بكونها صالحة لأن تؤثر وبكونها مؤثرة وهو معنى القادرية وذلك أمر زائد على القدرة وعلى قيامها بمحلها فإن قبول التأثير وحصوله ليس عين القدرة وإنما هو بها فهي منشأه وهو مبني عليها لكن اللازم هو القبول فهو معنى ثابت للذات وليس وجوديا كالقدرة وكذا القول إذا قام العلم بالذات صارت موصوفة بكونها مطلعة على الأشياء وعالمة بها وذلك زائد على حقيقة العلم اذ هي صفة يصح بها ذلك ويترتب عليها والمرتب غير المرتب عليه وهكذا جميع الصفات المتعلقة فإن التعلق يصير المتعلق بالفتح منسوبا لموصوفها أي الذات فيازم من قيام الصفة المتعلقة بالذات بسبب تلك النسبة ثبوت صفة أخرى لها اه وقال المنجور في حاشية الكبرى وقد بينى المؤلف هذه العقيدة وغيرها من عقائده على ثبوت الحال مع قوله في حدوث العالم المحققون أن الحال محال وأنه لا واسطة بين الوجود والعدم اه قلت وكذا يؤخذ ترجيحه للقول بنفي الحال من نسبه للأشعري وكثير من المحققين وتقدم في الإدراك عن المنجور أنها من المسائل الصعبة . قوله (صفة جنس في الحد) وخرج عنه ما ليس بصفة كالذوات وقوله (ثبوتية) أي منسوبة الى الثبوت من نسبة الجزئيات للكل وانما نسبة له لأنها ثابتة في خارج الذهن وهو معنى ثبوتها في نفسها قال (ع) قد بحث بعضهم في هذا التعريف بأنه غير جامع وذلك أن تعريفها بالصفة يخرج غير الصفة والمنقول عن القائلين بالحال أن جميع الامور المشتركة والمميزة عندهم أحوال وقد تكون صفة قائمة بغيرها وغير صفة . قوله (غير

والعالمية مثلاً فيها غير القدرة والعلم وغير قيامهما بالمحل بل القادرية والعالمية صفتان لازمتان لقيام القدرة والعلم بالمحل واللازم غير الملزوم ألا تراك تقول قام به العلم فكان عالماً فتعطف بالباء الدالة على التسبب ونظيره في الصفات الحادثة البياض والأيضية لازمة لقيام البياض بالمحل تقول قام به البياض فكان أبيض فإن قيل يلزم من كون للمعنوية مسببة عن المعاني ومرتبة عليها ومعلقة بها أن تكون حادثة واتصاف الذات العلية بالحوادث محال قلنا السببية والترتيب والتعليل بحسب التعقل كما أشرنا إليه لا توجب ترتباً في الخارج وتقدماً وتأخراً حتى يلزم الحدوث ونفى الأشعري الحال وقال لا واسطة بين الوجود والعدم وكون الذات عالمة هو عين قيام العلم بها لازماً عليها وقيام الصفة بموصوفها وصف نفسي لها لا يوجب لمحلها صفة أخرى وعلى كلا المذهبين لا يتحقق

(موجودة) أي في خارج الأعيان بحيث يمكن رؤيتها ولا معدومة في خارج الأذهان بحيث تكون معدومة عندما صرفاً بل واسطة بين الوجود والمعدوم وخرجت الصفات الوجودية . وقوله (تقوم بموجود) أي كالذات العلية وكذواتنا ولا يعقل قيامها بثابت لأنها تابعة للمعاني الموجودة وهي لا تقوم إلا بموجود على أنها لو قامت بثابت لصح أن يقوم بها ثابت آخر وهم جرا فيلزم التسلسل وخرجت صفات السلوب فانه ليس من شأنها القيام بالموجود . قوله (كالكون المذكور) أي كونه تعالى قادراً الخ فالكون المذكور صفة ثابتة في نفسها قائمة بالذات لازمة للقدرة مثلاً فنحن صفتان أحدهما وجودية وهي القدرة والثانية ثبوتية لا يمكن رؤيتها وهي الكون قادراً مثلاً . قوله (غير القدرة والعلم الخ) قال ابن التلمساني هاهنا أمور أربعة ذوات وصفات وأحوال وتعلقات فالقاضي أثبت الجميع والأشعري والاستاذ أثبتا الجميع إلا الأحوال قالوا فإن ما زعموا أنه حال وهو اختصاص الزائد على معقول الذات والصفة فهو مجرد نسبة في العقل فقط والمعتزلة أثبتوا الذات بدون الصفات وأبو الحسن البصري أثبت الذات والتعلقات كما صار إليه الفخر قاضياً بصحة تجردها عن الذات العلية اه نقله المنجور . قوله (مسببة عن المعاني الخ) المراد من هذه العبارات الثلاث و كذا من عبر بالفرعية التلازم في التعقل لأن اتصاف محل بكونه قادراً مثلاً لا يصح إلا إذا قامت به القدرة وليس المراد بكون المعاني عللاً للمعنوية أنها أوجدتها حتى تكون حادثة كما هو فرض السؤال . قوله (ونفى الأشعري) تقدم أن هذا القول هو الذي رجحه في شرح الكبرى وصححه في جمع الجوامع فقال والأصح أنه لا حال ولا واسطة بين الوجود والعدم خلافاً للقاضي وإمام الحرمين اه ونسبه البكي لا كثر الأشعرية

للكون المذكور دون قيام صفات المعاني بالذات فما زعمته المعتزلة من كونه تعالى قادرا لذاته لا لقيام القدرة به وهكذا غير معقول بل تقيهم للمعاني ما زوم لتق الكون المذكور أيضا المسمى

قوله (وعلى كلا المذهبين الخ) أما على الأول فلان الكون المذكور لازم لقيام المعاني بالذات وأما على الثاني فلان الكون المذكور هو عبارة قيام تلك المعاني بالذات كما مر عند (ش) وقال د اعلم أن هذه الصفات المعنوية واجبة له تعالى اجماعا على مذهب أهل السنة وعلى مذهب المعتزلة وعلى القول بثبوت الحال وعلى القول بنفيها والخلاف إنما هو في معنى قيامها بالذات العلية فمن قال بنفي الحال قال معنى كونه عالما مثلا هو قيام العلم به وليس هناك صفة أخرى زائدة على ذلك ومن قال بالحال قال معنى كونه عالما صفة أخرى زائدة على قيام العلم بالذات وهذه الصفة ليست بموجودة ولا معدومة عدما صرفا بل واسطة أى لم تبلغ درجة الوجود ولم تنحط لدرجة العدم اهـ . قوله (من كونه قادرا لذاته الخ) يغنى أنهم رتبوا المعنوية على الذات ولم يرتبوها على المعاني كاهل السنة فقالوا ان الذات من حيث انكشاف العلم بها علم ومن حيث التأثير قدرة وهكذا ورد عليهم أهل السنة بأنه يلزم عليه أن تكون الذات العلية عالما وقدرة وهكذا وكون الحياة عالما واردة الخ وكون العلم قدرة واردة الخ وكذا سائر المعاني وذلك محال . قوله (غير معقول) وذلك أنه لولا قيام العلم بالذات لم يصح أن يقال فيها عالمة وكذا يقال في الباقي قال في جمع الجوامع ومن لم يقيم به وصف لم يجوز أن يشتق له منه إسم بخلاف المعتزلة اهـ وروى أن اعرابيا وقف على حلقة جهنم بن صفوان المعتزلي وهو يقرر للناس ما تقدم فانشأ يقول (١) :

الا أن جهنما كافر بان كفره	ومن قال يوما قول جهنم فقد كفر
لقد جن جهنم اذ يسمى الله	سميما بلا سمع بصيرا بلا بصر
عليها بلا علم رضا بلا رضى	لطيفا بلا لطف خيرا بلا خير
ايرضيك ان لو قال يا جهنم قائل	أبوك امرؤ حر خطير بلا خطر
مليح بلا ملح بهى بلا بها	طويل بلا طول قصير بلا قصر
حكيم بلا حكم وفى بلا وفا	فبالعقل موصوف وبالجمل اشهر

(١) أولها عند بعضهم على أن المخاطب عمر بن عبيد . أراك سقيم الفهم يا عمر جاهل عديم الحجا والعلم مسترزل النظر أترضى اذا قال يا عمر قائلة الخ مؤلف

بالمعنوية ضرورة أن نفي المازوم يوجب نفي اللازم المساوي المسمى بالمعنوية ونفيها كفر فان قلنا لازم القول يعد قولاً كفرناهم والافلاو عليه الاكثر ولمالك والشافعي والقاضي فيهم قولان

جواد بلا جود قوى بلا قوى كبير بلا كبير صغير بلا صغير

امدحا تراه أم هجاء وسبة وهذا لما ك الله يا أحق البشر (١)

فانك شيطان لعنت لانه يصيرك عما قريب الى مقر اه

هكذا ذكر هذه الحكاية أبو القاسم الفاسي في شرح عقيدة جده سيدي عبد القادر نقلا عن الشيخ التواتي في كتابه بغية الراغب ومنية الطالب وبعضهم يحكيها عن عمرو بن عبيد المعتزلي مع مخالفة في الآيات - قوله (ونفيها كفر الخ) يعني أن من قال ليس بقادر ولا مرید مثلاً فهو كافر لانه بمعنى اثبات العجز والكراهة له تعالى وليس هذا هو القول بنفي الأحوال لأن من نفاها يعترف بكون الذات قادرة مثلاً لأجل قيام القدرة بها وإنما ينفي صفة زائدة على قيام القدرة بها كما مر . قوله (فان قلنا لازم الخ) قال الشيخ (ح) وقد كنت قلت في هذا المعنى

هل لازم القول يعد قولاً عليه كفر ذي هوى تجمل

كثبت الأحكام للصفات مع انكاره لها فبئس ما ابتدع

قوله وعليه الاكثر ورجحه غير واحد وهو الصواب وعليه عمل السلف أنظر الشفا للقاضي عياض ولكن يغلط عليهم بوجيع الأدب وشديد الزجر والمهجر حتى يرجعوا عن بدعتهم قال الكمال وقد وقع في المواقف ما يقتضي تقييده أي القول بأن لازم المذهب لا يعد مذهباً بما اذا لم يعلم ذوو المذهب اللزوم وان اللازم كفر فانه قال من يلزمه الكفر ولا يعلم به ليس بكافر اه مفهومه أنه ان عليه كفر للالتزامه اياه اه قلت ويؤخذ التقييد المذكور من كلام الشفا حيث قال فيها لانهم اذا وقفوا على ذلك قالوا لا نقول ليس بعالم ونحن وأنتم تبرموا من القول بالمآل الذي أشرفتموه لنا ونعتقده نحن وأنتم انه كفر بل نقول ان قولنا لا يؤثر اليه اه قال المحلى أما من خرج لبدعته عن أهل القبلة كمنكري حدوث العالم والبعث والحشر للأجسام والعلم بالجزئيات فلا نزاع في كفرهم لانكارهم بعض ما علم بحجى الرسول به ضرورة اه فيؤخذ من مجموع كلام الكمال والمحلى أن محل الخلاف في تكفير المبتدعة يقيد بقيدين في الجملة الأول أن لا يقولوا باللازم المقتضى للكفر والاتفاق على كفرهم الثاني أن لا يخرجوا يدعتهم عن أهل القبلة والاتفاق

وسئل مالك مرة أ كفارهم فقال من الكفر قروا يعني أنهم انما نفوا صفات المعاني جذرا من القول بتعدد القدماء الموجب للكفر وجوابهم أن تعدد القدماء انما هو محذور في ذوات لافى ذات وصفات واذا عرفت هذا فترك الناظم التعرض للمعنوية اما بناء على قول الاشعري بنى الحال وأنها عبارة عن قيام المعاني بالذات لأنها زائدة عليها حتى يكون لها تحقق في الخارج عن الذهن واما لأن مراده عد الصفات التي يجب على المكلف اعتقادها في حق الباري تعالى والمعنوية ليست مما يجب اعتقاد اتصاف الباري به كيف وقد اختلف هل هي صفات أم لا وأما تعطيل

على كفرهم أيضا والله أعلم . قوله (فقال من الكفر قروا) أى فلا يحكم عليهم به مع فرارهم منه وهذا يؤيد ما تقدم عن الكمال ومن قال بكفرهم يقول فروا منه ووقعوا فيه . قوله (لافى ذوات وصفات) أى لأن الذات مع الصفات شيء واحد وانما المحذور تعدد ذوات قديمة وما ألفت قول سيدى على بن وفا أعلم أن الذات شيء واحد لا تتعدد فيه بالحقيقة وانما خاف المعتزلة من تعدد القدماء من جهة تعيينها بالصفات وذلك انما هو تعدد اعتبارى لا يقدح في الوحدة الحقيقية كفروع الشجرة بالنظر لأصلها وكالأصابع بالنظر للكف اهـ . قوله (واما لأن مرادهم الخ) هذا على القول بثبوت الاحوال وقوله والمعنوية ليست مما يجب اعتقاده الخ أى اعتقاد أن لها معنى زائدا على قيام المعاني بالذات كما مر لأن هذا القدر ليس بمتفق عليه ولا يضر الجمل به وقد عد في جمع الجوامع مسألة الاحوال بما لا يضر جهله وتنفع معرفته وظم بضد عد العقائد الواحدة اتفاقا ويضر الجمل بها هذا مراده وأما اعتقاد معناها فهو واجب اجماعا وانما الخلاف في معنى قيامها بالذات كما مر عن (د) وهذا محل الخلاف ولا يجب اعتقاده زيادة على المعنى المجموع عليه حتى عند من قال بثبوت الاحوال لأنه يكفي اعتقاد قيام معناها بالذات العلية قال نجس أعلم أن اقتصار (ظم) على ما عدا المعنوية صواب حتى على القول بثبوت الاحوال لأن الحال مما لم تكلف بمعرفته وانما هو من باب ما ينفع عليه ولا يضر جهله والناظم بضد ما يجب اعتقاده والحال مما لا يجب اعتقاده على كل حال فاسقاطها صواب لاسيما في مثل هذه المقدمة وفيه تنكيب على مافى الصغرى حيث ذكرها مما يجب اعتقاده وبهذا تعلم مافى قول (م) انه على القول بثبوت الاحوال لا بد من ذكرها اهـ وعبارته أوضح من عبارة (ش) وقال (د) أعلم أن التحقيق نفي هذه المعنوية وعدم ثبوتها لأن الحق نفي الاحوال واذا كان كذلك فالأولى للمصنف تركها كما ترك الإدراك للخلاف الذي فيه فإن قلت كيف يكون التحقيق نفيها مع أن

تركه إياها بأنها لما كانت لازمة للمعاني اكتفى بها عنها فلا يحسن لأن المقام مقام البسط والبيان واللزوم يخفى كثيرا وخطر الجهل في العقائد عظيم فينبغي الاعتناء بمزيد الإيضاح على قدر الامكان والقسم الثاني مما تركه الناظم صفات الأفعال وهي عبارة عن صدور الممكنات عن القدرة وهو التعلق التجيزي لها كالخلق والرزق والاحياء والاماتة والاعزاز والاذلال والالياء

منكرها يكفر فالجواب أن الكافر هو النافي لها المثبت لضدها كالتنافي لكونه عالما وهو مثبت لكونه جاهلا وأما النافي لأن يكون له صفة قديمة يقال لها الكون عالما وهو مثبت لانكشاف الأشياء له أزلا فلا ضرر فيه اه وكلام المحشى هنا مع طوله غير محرز. قوله ﴿بأنها لما كانت الخ﴾ هذا التعليل ذكره (سى) في شرح صغرى الصغرى ولكن لم يقتصر عليه بل ذكر بعده الجواب الثاني عند (ش) ونصه وسكتنا أيضا عن الصفات المعنوية أما لكونها لازمة لصفات المعاني عند من أثبت الأحوال وأما لأنها عبارة عن وجودها اه واعتراض الشيخ ح الجواب الأول بما عند (ش) قوله ﴿القسم الثاني بما تركه ظم الخ﴾ جعله بعضهم داخلا في قوله يجوز في حقه فعل الممكنات ويؤيده قول (سى) في شرح صغرى الصغرى لا شك أن الجواز لا يتطرق للذات العلية ولا لصفاتهما لوجوب الوجود لجميع ذلك وإنما مرجع الجواز للتعلق التجيزي للقدرة والارادة وهذا التعلق ليس بتقديم ومرجعه الى صدور الكائنات عن قدرته وارادته تعالى اه قال م وهذا القسم هو المسمى بصفات الأفعال التي هي أثر القدرة والارادة اه وهناك ذكر هذا القسم جس وع واعاد (ش) الكلام عليه هناك . قوله ﴿صفات الأفعال الخ﴾ قال الكمال المراد بها كما قال شيخنا في المسامرة صفات تدل على تأثيرها اسماء غير اسم القدرة باعتبار اسماء آثارها ويجمعها اسم التكوين فان كان ذلك الاثر مخلوقا فالاسم الخالق والصفة الخلق أو رزقا بالكسر فالاسم الرزاق والصفة الترزيق أو حياة فهو المحي أو موتا فهو الميت اه . وقوله ﴿ويجمعها اسم التكوين الخ﴾ ما خرد من قوله تعالى كن فيكون قال جس وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود اه . قوله ﴿وهي عبارة الخ﴾ أصله لسي في شرح المقدمات وزاد وهي تنقسم الى قسمين صفة فعلية وجودية كحقيقته ورزقه وفعلية سلبية ككفوره تعالى عن شاء فانه عبارة عن ترك العقوبة بناء على أن الترك فعل أو سلب العقوبة عن يستحقها بناء على أنه ليس بفعل. اه ونحوه في شرح الكبرى ثم أن هذا الرسم مناسب لمن قال

والنزع قل اللهم مالك الملك توتى الملك الآية وليست أزلية خلافا للحنفية كأبي منصور وأتباعه

يحدث صفة الأفعال وهم الأشعرية وأما من قال بقديمها كالماتوريديّة ومنهم النسفي فقال
والتكوين صفة الله تعالى أزلية وهو تكوينه تعالى للعالم ولكل جزء من أجزائه لا في الأزل
بل لوقت وجوده على حسب علمه وإرادته وهو غير المكون عندنا أه وظاهر كلام
سي والنسفي أنها صفة واحدة تختلف بحسب تعلقها وقيل أن كل واحدة من الخلق والرزق
ونحوهما صفة مستقلة وهو ظاهر كلام ابن الهمام المتقدم وكذا من عبر بصيغة الجمع
كالشارح وقد اختلف في ذلك قال السعد على النسفية والتحقيق أن تعلق القدرة على
وفق الإرادة بوجود المقدور لوقته إذا نسب إلى القدرة يسمى إيجاداً له وإذا نسب إلى القادر
يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقته كون الذات تعلقت قدرتها بوجود المقدور لوقته ثم
يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الأفعال كالرزق والتصوير والاحياء
والأماتة وغير ذلك مما لا نهاية له وأما كون كل من ذلك صفة حقيقة أزلية فما تفرد به بعض
علماء ما وراء النهر وفيه تكثير للأقدماء جداً وإن لم تكن مغايرة والأقرب ما ذهب إليه المحققون
منهم وهوان يرجع الكل إلى التكوين فإن تعلق بالحياة سمي إحياء وهكذا فالكل تكوين وإنما
الخصوص بخصوصيات التعلقات أه بنح ووظيفة القدرة عند من أثبت صفة التكوين هي أن
تجعل الممكن قابلاً للوجود وردبان ذلك ذاتي له واجيب بأن الذاتي القبول الامكاني والمراد هنا
لاستعدادي القريب من الفعل والحق كما قال السعدانه لادليل على هذا فليس إلا القدرة وتعلقاتها
المتجددة وهذا معنى قولهم صفات الأفعال قديمة عند الماتوريديّة حادثة عند الأشعرية فالخلاف
حقيقي على الوجه السابق وهو المستفاد من كلام المحققين وقيل لفظي فالأشعرية نظر لنفس
الأفعال والماتريدي نظر لاستحقاقها ومبداً قوله وليست أزلية أي قديمة عند الأشعرية لأنه
لا يتصور التكوين بدون المكون بالفتح كالضرب والمضروب فلو كان قديماً لزم قدم المكونات
كما يأتي لش واجيب بأننا لانسلم ذلك والفرق أن الضرب صفة اضافية لا تصور بدون
المتضارين أي الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقة هي مبدا الاضافة التي هي اخراج
المعدوم من العدم إلى الوجود لا عينها . قوله (خلافا للحنفية الخ) أصل هذا للكلام للبحلي
قال النكالي إنما أشهر القول بذلك عن أبي منصور وأتباعه من الحنفية كما في شرح العقائد وقال شيخنا في
المسيرة أدعى متأخرو الحنفية من عهد أبي منصور أنها قديمة زائدة على الصفات المتقدمة وليس في كلام

في قولهم يقدم صفة التكوين ولا ينافي حدوثها قول أئمتنا أنه تعالى لم يزل موجودا بجميع أسمائه

أي حنيفة والمتقدمين تصريح بذلك سوى ما أخذوه من قوله في كتابه الفقه الأكبر كان تعالى خالقا قبل أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق والإشاعة يقولون ليست صفة التكوين سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص وما ذكره أبو منصور وأتباعه لا ينفي هذا ويوجب كونها صفة أخرى لا ترجع إلى القدرة المتعلقة بالإرادة المتعلقة وأما نسبتهم ذلك للمتقدمين ففيه نظر بل في كلام أي حنيفة ما يفيد أن ذلك على ما فهم الإشاعة من هذه الصفات على ما نقله الطحاوي لأنه قال وكما كان بصفاته أزليا كذلك لا يزال عليها أبديا ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا بأحداث البرية استفاد اسم البارئ له معنى الربوبية ولا مربوب ولا معنى الخالق ولا مخلوق وكما أنه محي الموتى استحق هذا الاسم قبل أحبابهم كذلك استحق اسم الخالق قبل انشائهم . ذلك بأنه على كل شيء قدير هو وقوله ذلك بأنه الخ تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق فأفاد أن معنى الخالق قبل الخلق استحقاق اسمه بسبب قيام قدرته عليه فاسم الخالق ولا مخلوق في الأزل لمن له قدرة الخلق في الأزل وهذا ما يقوله الإشاعة ه عبارة المسامرة قال الكمال وإنما سقتها بطولها لأنها موضحة لكلام الشارح ومؤيدة له وقال ع عقبه وهو حاصل ما حققه المضد في شرحه لأصلي ابن الحاجب وبسطه السعد في حاشيته قال وبه يحصل الجواب عن الأشكال المتقدم ه وحاصل الأشكال أن الصفة هي المعنى القائم بالموصوف وصفة الفعل حادثة عند الإشاعة فلا تقوم به تعالى فكيف أطلق عليها صفة وجوابه يؤخذ من قول (ش) ولا محذور الخ ويأتي له أيضا عند قول ظم يجوز الخ وقد بحث زين الدين الحنفي في حاشيته على المسامرة مع شيخه ابن الهمام فانظره قوله (ولا ينافي حدوثها قول أئمتنا الخ) هذا القول المذكور من جملة ما استدل به من قال تقدم صفة الأفعال قال (ش) فيما يأتي ودليل القائلين بقدمه أي التكوين أنه لو كان حادثا لزم أن لا يسمى تعالى في الأزل خالقا ورازقا وكلامه قديم وقد ثبت أنه الخالق الرازق وأجيب بأن معنى الخالق والرازق في الأزل الذي له صفة بها يتأتى الخلق وهي القدرة كما يقال في الماء في الكوز مروي اه وهذا الجواب هو الذي أشار له هنا بقوله لأن معنى أزلية أسمائه الخ أي قدم معاني أسمائه وقوله من حيث رجوعها الخ يعني أن قدم معاني أسمائه الراجعة إلى صفات الأفعال من حيث رجوعها إلى الصفات القديمة الذاتية كالقدرة والإرادة وليس قدمها من حيث رجوعها إلى الفعل لأن الفعل حادث وعلى هذا يحمل قول السبكي

أى معانيها الشاملة للأفعال كالمخلوق والرازق وتصريحهم بأنه تعالى كان خالقاً قبل أن يخلق ورازقاً قبل أن يرزق كما أنه تعالى باعث قبل البعث لأن معنى أزلية أسمائه الراجعة إلى صفات الأفعال من حيث رجوعها إلى القدرة لا الفعل فالمخلوق مثلاً من شأنه الخلق أى هو بالصفة التى بها يصح الخلق وهو القدرة كما يقال فى المسألة فى الكوز مروأى بالصفة التى بها يحصل الإرواء عند مصادفة

لم ينزل بأسمائه وصفات ذاته قال العراقى فى شرحه خرج بقوله صفات ذاته صفات فعله كالمخلوق والرازق لأنها عند الأشعرى حادثة وهى مما لا يزال ولا يصح وصفه عنده بها فى الأزك فإن المخلوق حقيقة من صدر منه المخلوق فلو كان قديماً لزم قدم المخلوق اهـ قوله (فالمخلوق الخ) قال الكمال فى شرح المسامرة اعلم أن إطلاق المخلوق ونحوه بمعنى القادر على الخلق مثلاً مجاز من قيل إطلاق ما بالقوة على ما بالفعل وأما قول أبى حنيفة كان خالقاً قبل أن يخلق الخ فممن قيل إطلاق المشتق قبل وجود المعنى المشتق منه وقول الزركشى أن الإطلاق حقيقة وإن قلنا صفات الأفعال حادثة فيه بحث لأنه ممنوع عند الأشعرية إنما يناسب طريق المتأريدية فإن قيل لو كان حادثاً لصح قولنا ليس خالقاً فى الأزل وهو مستهجن لا يقال مثله قلنا استهجائه والكف عنه ليس من جهة اللغة بل من جهة الشرع أدباً وكلامنا فى الإطلاق لغة ولا يخفى أنه لا يقال أنه تعالى أوجد المخلوق فى الأزل حقيقة لأنه يؤدى إلى قدم المخلوق وهو باطل اهـ ونقل (ع) عن ابن حجر أنه قال اختلفوا فى صفة الفعل هل قديمة أو حادثة فقال جمع من السلف منهم أبو حنيفة قديمة وقال آخرون منهم ابن كلاب والأشعرى حادثة لئلا يلزم قدم المخلوق فاجاب الأول بأنها توجد فى الأزل صفة الخلق ولا مخلوق وأجاب الأشعرى بأنه لا يكون خلقاً ولا مخلوق فالزموه بحدوث صفاته تعالى فيلزم تعلق الحادث بالله تعالى فاجاب بأن هذه الصفات لا تحدث فى الذات شيئاً جديداً فتعقبوه بأنه لا يسمى فى الأزل خالقاً ولا رازقاً وكلام الله قديم وقد ثبت فيه أنه المخلوق والرازق فانفصل بعض الأشعرية بأن إطلاق ذلك مجاز وليس المراد بعدم التسمية عدمها بطريق الحقيقة ولم يرتض هذا بعضهم بل قال وهو المنقول عن الأشعرى أن الأسماء جارية بجرى الأعلام والعلم ليس بحقيقة ولا مجاز فى اللغة وأما فى الشرع فلفظ المخلوق والرازق صادق عليه تعالى بالحقيقة الشرعية والبحث إنما هو فيها لا فى الحقيقة اللغوية فالزموه بإطلاق الفاعل على من لم يقم به الفعل فاجاب بأن الإطلاق هنا شرعى لا حقيقى اهـ قوله (فإن أريد بالمخلوق الخ) قال العلامة العطار هذا على أن الخلاف

الباطن وفي السيف في الغمد قاطع أي هو بصفة يحصل بها القطع عند ملاقاته المحل فإن أراد الخالق من صدر منه الخلق فليس صدوره أزليا ذكر ذلك الغزالي وبين رجوع الأسماء كلها إلى

بين الأشعري والماتريدي لفظي والحق أنه حقيق اهـ . قوله (وذكر ذلك الغزالي الخ) ونصه أما الأسماء التي ترجع إلى الفعل كالخالق ونحوه فقال قوم يوصف بكونه خالقا في الأزل ومنع آخرون وهذا خلاف لا أصل له فإن الخالق يطلق بمعنىين أحدهما ثابت في الأزل قطعا والآخر منفي قطعا ولا وجه للخلاف فيهما إذا لسيف يسمى قاطعا وهو في الغمد ويسمى قاطعا حال حز الرقبة وهو في الأزل قاطعا بالقوة وفي الثاني بالفعل وكذا الماء في الكوز مروي بالقوة وفي المعدة مروي بالفعل ومعنى كون الماء في الكوز مروي أنه بالصفة التي يحصل بها الأرواء والسيف في الغمد قاطع أنه بالصفة التي بها القطع فالباري سبحانه في الأزل خالق بالمعنى الأول أي بالصفة التي يصنع بها الخلق وهو بالمعنى الثاني غير خالق أي لم يصدر منه خلق وهكذا اهـ بخ ولا شاهد في كلامه لمن قال الخلاف لفظي لأن موضوع كلامه هل يسمى تعالى في الأزل خالقا مثلا أو لا يسمى وموضوع الخلاف في صفة الأفعال هل هي حادثة أم لا قوله (وبين رجوع الأسماء كلها الخ) ونصه الفصل الثاني في المقاصد والغايات وفيه رجوع هذه الأسماء إلى ذات وسبع صفات على منزه أهل السنة اعلم أن الصفات وإن كانت سبعة فالأفعال كثيرة وكذا الأوصاف والسلوب ثم يمكن التركيب من مجموع صفة أو صفة وإضافة أو صفة وسلوب أو سلب وإضافة ويوضع بأزائه اسم فتكثر الأسماء ويرجع مجموعها إلى ما يدل على الذات أو عليها مع صفة أو مع إضافة أو مع سلب وإضافة أو على واحدة من الصفات السبع أو على صفة وسلوب أو على صفة وإضافة أو على صفة فعل أو مع إضافة وسلوب فهذه عشرة أقسام التفصيل الأول ما يدل على الذات كقولك الله يقرب منه اسم الخالق إذا أريد به الذات من حيث هي واجبة الوجود الثاني ما يدل على الذات مع سلب مثل القدوس والسلام ونحوهما الثالث ما يرجع إلى الذات مع إضافة كالعلي والعظيم ونحوهما فالعلي هو الذات التي فوق سائر الذوات فهي إضافة والعظيم يدل على الذات من حيث تجاوز حدوث الإدراكات وكذا الأول هو السابق على الموجودات والآخر هو الذي تصير إليه الموجودات والظاهر هو الذات بالإضافة إلى دلالة العقل والباطن هو الذات مضافة إلى إدراك الحس والوهم وقس على هذا الرابع ما يرجع إلى الذات مع سلب وإضافة كالمالك والعزير فالملك يدل على ذات لا يحتاج لشيء ويحتاج إليه كل شيء والعزير هو الذي لا نظير له الخامس ما يرجع

الذات وصفاتها في المقصد الأسنى في شرح الأسماء الحسنى والثالث الصفات الجامعة كالألوهية والكبرياء والعظمة

الى صفة كالعليم والقادر والحي والسميع والبصير السادس ما يرجع الى العلم مع اضافة كالتبصير والحكيم فالتبصير يدل على العلم مضافا الى الامور الباطنة والشهيد يدل على العلم مضافا الى ما يشاهد السابع ما يرجع الى القدرة مع اضافة كالقهار والقوى فالقوة هي تمام القدرة والقهر تأثيرها في المقدور الثامن ما يرجع الى الارادة مع اضافة ار مع فعل كالرحمن الرحيم التاسع ما يرجع الى صفة الفعل كخالق والبارى العاشر ما يرجع الى الدلالة على الفعل مع زيادة كالمجيد والكريم فالمجيد يدل على سعة الاكرام مع شرف الذات والكريم كذلك واللطيف يدل على الرفق في الفعل اه بخ ثم ذكر ان جميع ذلك يرجع الى ذات واحدة عند الفلاسفة والمعتزلة . قوله (والثالث الصفات الجامعة الخ) هي كما في الكبرى عبارة عن كل صفة تدل على معنى يندرج فيه سائر الاقسام الستة قال المنجور اى بما فيها وهي الخمسة المتقدمة وسائر يطلق بمعنى جميع من سور المدينة وهو ما احاط بها وبمعنى باق كما هنا من سور الطعام والشراب وهو باقيتهما قال القرافى ويدل على أن الجلال الذى هو صفة جامعة شاملة للنفي والاثبات أنه يقال جل بذا وجل عن كذا فالاول اثبات والثانى نفي اه و كذا يقال فى الألوهية انها شاملة للنفي والاثبات اى نفي صفات النقصان واثبات صفات الكمال لانها استحقاق العبادة واستغناء الاله عن كل ماسواه واقتدار كل ماسواه اليه كما يأتى ان شاء الله تعالى فلا يتصف بها الا من تنزه عن صفات النقصان واتصف بصفات الكمال ولذا كان اسم الجلالة جامعاً للمعاني الاسماء والصفات وكذا الكبرياء قال ابن التلمسانى قال القاضى اسمه تعالى المتكبر مشعر بثبوت جميع الصفات النفسية والمعنوية وانفاء النقائص اه و كذا العظمة هي استحقاق صفات العلو والمجد ورفعة القدر والتنزه عن كل نقص واذا علمت هذا فالناظم لم يترك الكلام على هذا القسم بالكلية لأن ما ذكره ظم تفصيل لهذا القسم على سبيل الاختصار وكذا يقال فى القسم الثانى أنه لم يبق على ظم لأنه داخل فى . قوله (يجوز فى حقه فعل الخ) وأما القسم الاول فانما تركه لما ذكره (ش) وحيث ظم لم يبق على ظم شيء والله أعلم

خاتمة

ختم الله لنا بالحسنى والزيادة قال الجليعي الأسماء الحسنى تنقسم إلى العقائد الخمس الأول اثبات
البارى ردا على المعطلين وهو الحى والبقى والوارث وتحتها والثانية ردا على المشركين وهي
الكافي والعلی والقادر ونحوها والثالثة تنزيه ردا على المشبهة وهي القدوس والمجيد والمحيط
ونحوها والرابعة اعتقاد أن كل موجود من اختراعه ردا على القول بالعلة والمعلول وهي الخالق
والبارى والمصور وما يلحق بها والخامسة أنه مدير لما اخترع ومصرفه على ما يشاء وهو
القيوم والعليم والحكيم وشبهها اه وقسمها بعضهم إلى أربعة أقسام الأول اسم الذات وهو
اسم الجلالة الثاني اسم الأوصاف كالواحد والشهيد والحكيم والمجيد والقوى والمتين ونحوها
الثالث أسماء الأخلاق كالغفار والرحمان والشكور ونحوها الرابع أسماء الأفعال كالبدیع
والخالق والمبدى والمعيد والبارى والمصور والقياس والباسط والحسيب والمعز والمنزل والضرار
والنافع والفتاح والرزاق ونحوها وقد جعلنا هذا آخر النصف الأول من هذه الحاشية المباركة
جعلها الله خالصة لوجه الكريم وأن يصالح منا باظهر وما بطن بحاه نبيه الكريم صلى الله
وسلم عليه وعلى آله

فهرس

(الجزء الاول من كتاب النشر الطيب على شرح الشيخ الطيب)

صحيفة	صحيفة
٩٣ الكلام في تعريف الحمد والشكر	٢ خطبة الكتاب
٩٦ قضية علان مع صاحب	٣ السبب الباعث على تأليف الكتاب
١٠٣ ترجمة أبي حازم وولده عبد العزيز	٤ الكلام على البسمة
١٠٦ ترجمة أبي نواس	٩ قضية ابن رشيد مع شيخه في قول بعض الخطباء
١١٧ جملة الحمد هل هي خبرية أو انشائية	رشد بالكسر الدين لغة واصطلاحاً
١٣١ ما يجب معرفته من العلوم عينا وكفاية وما	١٠ يطلق السيد في اللغة على معان
يستحسن منها	استعمال السيد في غير الله سائغ كتاباً وستة
١٤٠ آداب العلم	١٢ جموع عبد
١٤٢ العقل يتقوى بامور	١٤ التعريف بالشارح
١٤٦ القول في السؤال بوجه الله	١٨ البسمة هل هي آية من أم القرآن ومن كل سورة
شرائط العمل بالحديث الضعيف	يستفتح بها
١٥٠ مبحث الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم	٢٣ الفرق بين الحديث القدسي والنبوي والقرآن
١٥١ ابن جندان وما وقع له مع أبيه وقومه	٢٦ حكم قراءة البسمة في الصلاة فرضاً ونفلاً
١٥٤ الكلام على حكم الصلاة على النبي صلى الله	٣٢ الكلام على حديث البسمة كل أمر ذي بال الخ
عليه وسلم	٣٧ الفرق بين العام المخصوص والعام الذي أريد
١٥٨ هل منفعة الصلوة والسلام عائدة اليناقض الخ	به المخصوص
١٥٩ مسألة اهداء الثواب للنبي صلى الله عليه وسلم	ما تشرع فيه البسمة وما لا تشرع فيه
١٦٤ القول فيما اشتهر من أن الصلاة عليه صلى الله	٣٩ الفنون المتعلقة بالبسمة
عليه وسلم لا تؤخذ في التبعات	٤٤ مقدرات القرآن هل هي منه يطلق عليها
١٦٥ الدعاء بلفظ الصلاة هل هو خاص شرعاً	كلام الله تعالى أو لا
بالملائكة والانبيا أم لا	٤٨ المختار ان اسم الجلالة غير مشتق
١٦٧ كره جمهور المحدثين افراد الصلاة من السلام	٥٣ الكلام على خصائص اسم الجلالة
وعكسه الخ	٥٥ أقوال أهل العلم في اسم الله الأعظم
١٦٨ من قال اللهم صل على محمد عدد كذا أو	٦٠ الفرق بين صفة الذات وصفة الفعل
مبجأن الله عدد كذا هل يحصل له ثواب	٦٦ جملة البسمة هل هي انشائية أو خبرية
ذلك العدد أو لا	٧٠ فائدة في الكلام على خواص الرحمان الرحيم
	٨٣ شذرة من الكلام على قطر الاندلس

صحيفة	صحيفة
الردى	الكلام على اسمه صلى الله عليه وسلم
٢٧٧ تنمة في حديث الشؤم في ثلاث	١٧٤ التسمية بمحمد
٢٩٣ أول واجب على المكلف شرعا	١٧٨ الكلام على آله صلى الله عليه وسلم
٣٠٣ محل النزاع في المقلد في أصول الدين	١٩٤ ترجمة أبي الحسن الأشعري
٣٠٥ أقوال أهل العلم في التقليد في أصول الدين	١٩٧ مذاهب أهل الضلال ظهرت في أواخر المائة الأولى
٣٢١ ذكر عجائب النحل	١٩٨ ترجمة أبي العباس المنجور
٣٢٧ كلالته تعالى لانهاية لها	٢٠٥ الأصول التي بنى عليها مالك مذهبه
٣٣٥ التكليف وشرائطه	ترجمة الامام مالك
العقل اختلف فيه من وجوه	٢١١ الفقيه سحنون
٢٧٩ نقل جماعة عن البيهقي ان الاحكام الشرعية	٢١٩ تتم في وفاة الأئمة الاربعة
التكليفية كانت في صدر الاسلام غير مقيدة	فائدة في مبحث التقليد
بالبلوغ	٢٢١ طرق الصوفية رجعت الى اربعة
٣٨٢ الراجع من مذهب المالكية أن الصبي	ترجمة أبي القاسم الجنيد
مخاطب بغير المحرم والمكروه	٢٢٢ أبو الحسن النوري
٣٨٦ التكليف بما لا يطاق أنواع أربعة	٢٢٣ القاضي اسماعيل
٣٨٩ أهل الفترة ينقسمون الى ثلاثة عشر قسما	٢٢٤ واضح علم التصوف هو النبي صلى الله عليه
الامور التي اتفقت عليها الملل	وسلم بوحي والهام من الله
٣٩٢ مبحث صفة الوجود	٢٢٢ أبو العباس المقرئ
٤٠٠ مذهب الأشعري أن لفظ الوجود من قبيل	ابن زكري التلساني
المشترك	٢٣٤ المبادئ العشر
٤٠٧ الطريق الشاذلية مبنية على الشكر والطريق	٢٤٦ ترجمة الشيخ تقي الدين بن تيمية
الغزالية مبنية على المجاهدة والرياضة	٢٥٧ ابن سينا الطيب
٤١١ آية هو الأول والآخر تقر الجميع المطالب	٢٦٢ مبحث تقسيم الحكم الى عقلي وعادي وشرعي
٤١٢ مبحث صفة القدم	٢٦٩ الكلام على حديث لا عدوى ولا طيرة الخ
٤١٣ ذاته تعالى وصفاته كل منهما قديم بالذات	٢٧٣ فائدة فيما يقال عند نعب الغراب وسماع
وبالزمان	صوت البومة أو ما ينطير منه من الفال
٤١٤ الاصحاح ان اسماء تعالى توقيفية وهو مذهب	

صحيفة	صحيفة
بحديث مسلم وغيره	الأشعري ومن تبعه
٤٩٩ الكلام على قول اليهودي أيا علماء الدين الآيات	٤١٥ مبحث صفة البقاء
٥٠٦ التفسير أقسام ثلاثة	٤١٧ جملة الأقوال في القدم والبقاء أربعة
٥٠٧ مبحث صفة العلم	٤١٨ مبحث صفة الغنى المطلق
٥١٠ فائدة فيما ذكر عن سيدي عبد العزيز الدباغ	في استعمال لفظ الحقيقة والماهية في حقه
ان هذه الآية ألا يعلم من خلق وهو اللطيف	تعالى خلاف وعن تقي الدين السبكي
الخير نافعة لمن نزل به فقرا وضرا وجهل	الوقف في استعمال لفظ الذات
او بلاء أو مصيبة	٤١٩ ما ينسب الى الصوفية من الاتحاد
٥١٣ هل كان النبي صلى الله عليه وسلم يعلم الخس	٤٢٢ سبب نزول سورة الاخلاص
في قوله تعالى ان الله عنده علم الساعة الآية	٤٢٨ مبحث صفة المخالفة
أصل كتاب الجفر	٤٣٢ افترقت المعطلة على صنفين
هل يقال انه صلى الله عليه وسلم كل شيء الخ	٤٣٣ تقرير الكناية في ليس كمثل شيء وما في
٥٢٤ مبحث صفة الحياة	الآية من الأقوال وهي ٨
٥٢٨ اللزوم بين الحياة والادراك انما هو عادي	٤٣٨ الكلام على التشابه
على ما حققه المؤلف	٤٥٢ مبحث صفة الوحدةانية
٥٣٥ مبحث صفة السمع	٤٥٥ اعراب قوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر
٥٣٦ قضية يهودي من اشيليه مع ابي عبد الله	٤٥٩ مسألة الكسب
محمد بن خليل في متعلق سمعه وبصره	٤٦١ مذهب الأشعري في الكسب
تعالى في الازل	٤٦٤ قول امام الحرمين
٥٣٧ مبحث صفة الكلام	٤٦٥ قول القاضي الباقلاني والاستاذ
٥٤٣ السبب في انبساط النفس بالصوت الحسن	٤٦٨ مبحث صفة القدرة
٥٤٦ مسألة خاق القرآن	الفرق بين الاضافة التي لليان والاضافة البيانية
٥٦٢ مبحث صفة البصر	٤٧٠ القول بان العرض لا يبقى زمانين ضعيف
٥٧٢ مبحث الصفات المعنوية	٤٨٠ قضية ادريس عليه السلام مع الشيطان
٥٧٨ مبحث صفات الافعال	٤٨٢ مبحث صفة الارادة
٥٨٢ مبحث الصفات الجامعة	٤٨٣ قول الغزالي ليس في الامكان أبدع مما كان
٥٨٤ خاتمة	٤٩٥ القصاص يوم القيامة لا يتوقف على التكليف

(تذنيه)

أردناه اتماماً للفائدة وكالاً للنفع أن ننبه هنا على ما وقع عند طبع هذا الكتاب المبارك من التحريف عما هو ناشئ من سبق القلم أو الألفاظ الذي لا يخلو منه بشر وجماعين القارئين نبهنا أيضاً على التحريف الواقع في الشرح مشيراً بصورة (ص) للصحيفة و بصورة (س) للسطر ونعتبر السطور من أعلى الصحيفة لأصلاح خطأ الشرح ثم بعد الحرفين المذكورين نضع صورة خطأ تحته ما طبع محرفاً وبعده صورة صواب وتحته ما صحح بين يدي مؤلفه بعد مراجعة نسخته والله تعالى يوفقنا ولطريق الرشدين يهدينا ويجعل الخاتمة لنا ولسائر المسلمين خيراً آمين

ص	س	خطأ	صواب	ص	س	خطأ	صواب
٢	١	التشبيه	الشيء	١٧	١٤	للاشياء مضمونها	للاشياء مضمونها
٦	١٩	وأكرامك	وأكرمك	١٧	٢٣	انزل	انزل
٦	٢٠	الخ	هـ بخ	١٧	٢٤	فيهما	وفيهما
٧	٢٢	المجرد	البحر	٢٠	٢	للترك	للتبرك
٩	٤	ابن رشد	ابن رشيد	٢٠	١٠	طوذلك عندهم	طوذلك كاف عندهم
٩	٥	يابن رشد	يابن رشيد	٢٠	١٠	طهذا الشك	طهذا الشق
١٠	٤	والتقاء وزيد	والتقاء هـ وزيد	٢٠	١٢	وله آخر	وله قول آخر
١٠	١٢	والأعمال	وأعمال	٢٤	٢٠	وقد وقد	وقد
١١	١٣	أم لا الخ	أم لا هـ و بخ	٢٥	٧	جميع	جمع
١١	١٥	الثليث وذلك	الثليث هـ وذلك	٢٥	١١	الإشارة	الاثار
١٣	٩	العربة	العربة	٢٩	١	ومنها	ومنها
١٤	٦	قال	نال	٢٧	١	عمر	عمرو
١٤	١٧	تق	تو	٢٧	٢	اقتراء	اقتران
١٥	٥	والفاعلة	والفاعلة	٢٧	١٣	أم أولاً	أما أولاً
١٥	٩	ورغبه	ورغبة	٢٧	١٩	في الواحد	في الفعل الواحد
١٥	١٠	والمسألة الخ	والمسألة هـ بخ	٢٧	١٦	المعتد	المعتد
١٥	١١	التامر	الامر	٢٩	١٦	ثم قال الزرقاني	ثم قال الزرقاني بعد
١٧	٩	أوليس	أذليس			و محل	ما تقدم عنه و محل

ص	س	خطأ	صواب	ص	س	خطأ	صواب
٢٩	١٧	(ن)	(بن)	٥٤	٢٥	كنون	ثنون
٢١	١٢	عزجل	عز وجل	٥٥	١١	سورة	سور
٣٣	٥	للاستغراق	لاستغراق	٥٧	٣	بنور	بنور
٣٥	١	للمعنى	للمعنوى	٥٨	٢	واشتقاقها	واشتقاقهما
٣٦	١٧	ماشتمل	ما اشمل	١١	١١	تفسيره	تفسره
٣٧	١	حص	حض	١٣	١٣	رققت	رققت
٣٧	٢١	بالرحمن	بلا الرحمن	٢٣	٢٣	بالرأفة	بالرقة
٢٧	٢٢	فضل	فصل	٦٠	١	اللازم لازم	اللازم لازم
٤٣	٤	باسمك	واباسمك	٦٠	٤	فيه وأنت اخ فيه وأنت غيث	أنت غيث
٤٣	١٦	التخليص	اللتخيس	٦٠	١٠	ثمامة	ثمامة
٤٥	٧	وفائدة	وفائده	٦٠	٢٣	قنيه	مبنة
٤٦	١٣	لأنها	لأنها	٦١	٢	بالرقة	بالرقة
٤٧	١٢	عبا	صب	٦١	٦	(أو المختص قوله أو المختص به	به الخ)
٤٨	١٥	وهو الذي في	وهو الذي في السماء	٦١	٢٠	الرافة	الرافة
٤٨	١٩	ماله	ماله	٦١	٢١	الرافة	الرافة
٤٩	٦	من الله	قوله (من الله	٦٤	١٤	(مع ان	(مع ان المعهود الخ)
٤٩	١٨	السيد لامراقى	السير للعراقى	٦٤	٢٤	مفسدحا	مفسديها
٥١	٦	قال	قاله	٦٤	١٩	الانشاء	الانشاء
٥١	٢٠	من المعبود	في المعبود	٦٩	٥	واختاره	واختار
٥٢	٤	اجتمعت	اجمعت	٧٠	٢٠	قال أبو العباس	قال أبو العباس البونى
٥٢	١٣	وهو علم	وهو مصرح بأنه صار	٧١	١٠	الرحمن	الرحمن
٥٢	١٣	علما بالغبلة أيضا	علما بالغبلة أيضا	٧١	١٨	وك	كوك
٥٤	١٩	من صاحب	من صاحب	٧١	٢١	الاعتقاد	الاعتقاد

ص	س	خطأ	صواب	ص	س	خطأ	صواب
٧٢	٥	لا يجب	لما يجب	٨٤	٢٢	قال ح	قال م
٧٣	٢٠	فشاهد الخشية	فشاهد العلم الخشية	٨٤	٢٣	ونكت	ونكتا
٧٤	١٩	لشهودهم هذا	لشهودهم الشتاء	٥٨	٥	وأما رجعة	وأما رجعة
		الشتاء		٨٦	١٥	في حجة	في حجة
٧٤	٢٣	(ان يظهر لي)	(ان يظهر الخ)	٨٧	٥	بالفعل وقال	بالفعل والمطلوب
		(الخ)				الابتداء بها بالفعل	وقال
٧٤	٤	علمينا	علمينا	٧٨	٢١	ومثلها لاشموني	ومثلها لاشموني
٧٦	١	قال لا يجوز	قال يجوز	٨٨	٢	المضموني	المضمون عاملها
٧٦		الاوحد	الاوحد			عاملها	
٧٦	١١	الشيخ المناوي	الشيخ المناوي	٨٨	٨	لامقدورة	لامقدورة
٧٧	١٣	والحق والكبر	والحق والكبر	٨٨	١٠	لم يكتب	لم يكتب
		الحسد	الحسد	٨٩	٢	بان الابتداء	فان الابتداء
٧٨	٢	الخ الرحمن	الخ الرجز	٨٩	١٥	التوسيع	التوسع
٧٨	٣	قاتلا	قاتلا	٩٠	٢٢	وكانه	ولائه
٧٨	١٤	وهو أصبحها	وهو أضعفها	٩٢	١	ان حديثها	ان حديثها
٢٩	٢٣	على الأخير	على الآخرين	٩٢	٢	الحظ الكلام الخطأ على	الى قوله على
٨٠	٨	يبقى في المضارع	يبقى المضارع	٩٥	١١	اعتباره الاعتقاد	اعتبار الاعتقاد
٨٠	١٢	ولعه	ولعه	٩٦	٧	منع اختصاصه	منع اختصاصه
٨١	٤	الى الجر	الى الجذ	١٠١	١٠	الفري	الفري
٨١	٢٣	حذفت تنوين	حذف تنوين	١٠٢	١٨	متى	حتى
٨١	٢٤	الأولى	الأول	١٠٣	٩	كما	فما
٨٢	١٨	فيدخل	فيؤخذ				
٨٣	٥	(اندلوسى)	(اندلسى)				
	١٩	وجل	وأجل				
٨٤	٢	وجميع	وجمع				
	٨	رؤى	رى				
١٤	١٤	(ح) كما الى قوله	(ح) كما ذكر				

ص	س	خطأ	صواب	س	ص	خطأ	صواب
١٠٣	٢٣	(ح)	(م)			الجملة - الاسمية	
١٠٤	١	فيهما	بهما			ويطلق	
١٠٤	١٦	مفـولين	معقولين	١٢٢	١٦	يتعلق	بتملق
١٠٤	٢٠	واصله	واصله	١٩		على الله	مع الله
١٠٥	١١	أم	أى	١٢٣	١١	العرفان فان قيل	العرفان قيل
١٠٥	١١	الوجوه	الوجود	١٢٤	٨	(في مقابلة نعمة)	قوله في مقابلة نعمة
١٠٨	٧	فيجعل	فيحمل	٢٣		ما (١) اورد	ما اوردوه (١)
٩	٩	ويحمل	يحمل	١٢٥	٤	اجتماعها	اجتماعها
١٣	١٣	العرفى	العرف	١٢		عن عهده	عن عهده
١٠٩	٢	الحمد لله الذى	الحمد الذى	١٢٦	١٥	ائم	ائم
٣	٣	فررنا	قررنا			بنقل	بنقل
٥	٥	العهديه	لعهدية	١٦		ومفيد التقم	ومفيد النقم
١١٠	٤	العراك والجم الغفير	العراك والجماء الغفير	١٢٧	٣	بان حكمة	بان حكمة
١١٢	١٦	لانه لا يمكن ثمة	انه لا يكون ثمة	٨		الوصفى	الوضعى
		استغراق وهو	استغراق هو	٩		من لم يحمد	من لم يحمد
١١٣	٢	خلاف للسيد	خلافا للسيد	١٣٠	٧	وقوله (كلمة)	وقوله (كلمة)
١١٤	٢٢	الفزى	الفزى			تجدد الوجوب بالخ	تجدد الوجوب بالخ
١١٧	٤	المفتخر	لمفتخر	١٣١	٤	ما كلفنا به بتعلمه	ما كلفنا بتعلمه
٧	٧	روى	رى	٦		فعل المعلم	فعل التعليم
٨	٨	فبحث	فبحث	١٢٣	١١	فقال	فقال
١١٨	٦	الحصين	الحصن	٢٣		لم يذكر	لم يذكرها
١٥	١٥	يقول	يقوله	١٣٧	٧	يسلك من	يسلك المرید من
١٢٠	٢٤	والمقام	او المقام	٨		وفى الاصطلاح	وفى الاصلاح
١٢١	١٣	الاسمية ويطلق	الاسمية ولذلك زاد			فشرح	قال السمرقندى
		بعضهم عقبة	والدوام لانه هو	١١		الذى يعلم	الذى لم يعلم
		الذى اختصت به		١٦		هـ بخ (وما الى هـ بخ)	قوله وما الى هـ بخ

ص	س	خطأ	صواب	ص	س	خطأ	صواب
		ابن ناجي الخ	اليه ابن ناجي الخ	١٥٥	٢	ولا يقبلها الى ولا يغفلها الا من	صواب
٢٥		طالب	طلاب			قوله مذهب لاخير فيه	خطأ
١٣٨	٢	قال الثاني	الثاني قال القلشاني	١٥٥	٢	وعلى الوجوب فذهب	صواب
		القلشاني		١٥٧	٧	موضعها	خطأ
٤		ذكر اذا	ذكر ذا	١٥٨	٦	لكن ما قال	صواب
١٣٨	١٧	وكان كالأمن	وكان كالثامن	١٥٨	١٤	الى أهله	خطأ
٢٣		اخرى	اخرى	١٦٠	٢	ولم يعترض	صواب
١٤٠	٣	لقوله تعالى	لقوله تعالى (واتقوا	١٦٠	١٠	ثم ذكرهاني	خطأ
		(ويعلم الله)	(الله ويعلمكم الله)			(ش)	صواب
١٤١	٩	لسيدنا مع	لسيدنا على مع	١٦٦	٤	فعد	خطأ
١٤٢	١	قد افرد الشعراء	قد افرد الشعراء	١٦٦	١٩	وقوله (قول قوله)	صواب
٨		وشرح شباب	وشرح شباب			ابن العربي الخ	خطأ
١٤٣	٩	فابقي المعالي	فابقي المعالي	١٦٨	٢٥	لتكرار	صواب
١٣		من طلب	مع طلب	١٦٩	٢٤	المشرق والغرب المشرق والمغرب	خطأ
١٤٤	٦	واشتهى	واشتهى	١٧٠	١٠	ونشره	صواب
						(ش) قال	خطأ
١٣		لما خاتني القسم	لما خاتني القسم	١٧٠	١٩	الخالف سبعائة	صواب
١٥		حكما لم تعطني حكما (١)	لم تعطني			عام	خطأ
		ورقا (١)	ورقا	١٧١	١٠	عدة الرسل	صواب
١٨		قل لليب	قل لليب			يجمعه	خطأ
١٤٦	٢١	التصابي	التصاب	١٧٢	١٠	التسمية فرجع	صواب
١٤٧	١٠	ولاشيا	ولاشياء	١٧٢	١٠	قال شهاب	خطأ
١٥١	٣	بن الصلت	بن أبي الصلت	١٧٢	٢٣	زيادة لك قوله	صواب
١٥٢	٢٤	ان هذه الآية	ان في هذه الآية			تفقدتها	خطأ
١٥٣	٢٥	رحمة الله	رحمة الله			وتفقدتها	صواب
١٥٤	٦	وهو زيادة	هو زيادة	١٧٣	١	يوم القيامة ليقم يوم القيامة	خطأ
١٥٤	١٢	كثا اللين اذا	كثا اذا اسندته	١٧٤	٤	الادب من	صواب
		اسندته	لللين			الذي يظهر لي وافعله	خطأ

ص	س	خطأ	صواب	ص	س	خطأ	صواب
١٧٦	٤	حديثهما	حديثها	١٨٨	٧	لاستدلنا لكلا	لا متعلنا بالعون
١٧٦	٩	بزيادتهما	بزيادتها			يفصل	لئلا يفضل
١٧٧	١	المعروض	المقروض	١٨٩	١٢	المعاني	المعان
١٧٧	٨	ثقل	ثقيلا	١٨٩	١٦	يجعل	يجعل
١٧٧	١١	الهمز من	الهمزين من	١٨٩	١٧	يجعل	يجعل
١٧٨	١٤	والذي	والذي	١٩٠	٢٢	تفسير الغزال	تفسير الغزالي
١٧٨	٢١	قال (ح) فك	قال (م) فك			(وفائدة)	(فائدة)
١٧٨	٢٥	ودليل	ودليله	١٩١	١	القاموس بمعنى	القاموس (في)
١٧٩	٢٤	فمن	يمن			الى قوله لا تعدى	بمعنى على لأن مادة
١٨٠	٥	منه بنتيجة	منه نتيجة			العون انما تعدى	
١٨٠	٧	وتقديره	وتقريره	١٩١	١٤	الموزن	الموزون
١٨٠	١٤	سلمان من أهل	سلمان منا أهل	١٩١	١١	وقوله فعلى	وقوله يعلى
		البيت	البيت	١٩١	١٤	ان الكثير	لأن الكثير
١٨١	١٠	في القسم الرابع	في القسم الرابع	١٩٢	٧	الزناقي	الزباني
١٨١	٢٥	من اتفاق	من باتفاق	١٩٢	٢٣	وعلى هذا الحل	وعلى هذا يحمل
١٨٢	١٧	لا يشترط الاسلام	لا يشترط الا	١٩٣	١	ما يجعل	ما يجعل
		الاسلام		١٩٣	٤	ان نظم	ان انظم
١٨٣	٣	بجمعهم	لجمعهم	١٩٣	٢٠	فكان البيان محيطا	فكان البيان محيط
١٨٣	١٤	ويكون كفاء	ويكون كفا	١٩٤	١١	وارته	ولده
١٨٤	٧	بعد اسمه	بعد الله	١٩٤	١٩	وليس مرادهو	وليس مرادهم
١٨٤	٢٠	انه الوارد	لأنه الوارد	١٩٦	١٥	مبدأ في آرائه	مبدأ في آرائه
١٨٥	٤	والباطل والبيئة	والباطل أو البيئة	١٩٧	٥	الكثير	الكبير
١٨٥	٢٤	واذا الموصولات	واذا الموصولات	١٩٧	١١	لما	انما
١٨٦	١	اضافته الى الجملة	اضافته لاضافته	١٩٨	٢٢	وكان يبدل	وكان التبع يبدل
		الى الجملة		١٩٩	١٣	فمن يرى	بمن يرى
١٨٨	١	بعدها	بعدها	١٩٩	١٩	المنحور	المنجور
١٨٨	٦	وهو يفيد	وهو بعيد	٢٠١	١	سواء نقلت	سواء تعلقت

ص	ص	خطأ	صواب	ص	ص	خطأ	صواب
٢٠١	٦	يفقه	يفقه	٢٠٩	١٧	السيوطي عن	السيوطي في
٢٠٢	٧	بالمحكوم	فالمحكوم	أبي عقبة	تزيين الممالك قوله		
٢٠٢	١٥	فيقول	فيؤول	(وقد ألف الخ)			
٢٠٣	٦	بالجزء	بالجزء	نقله السيوطي عن			
٢٠٣	١٣	جبريل النبي	جبريل النبي	الزركشي في نكته			
٢٠٣	٢٥	بانه حمل	بانه ان حمل	علي ابن الصلاح			
٢٠٤	٨	صحج	حجج	وقال عقبه			
٢٠٤	١٣	وفي المناظرة	وفن المناظرة	للادلة			
٢٠٤	١٥	ان الخلاف	ان الخلاف	اذا			
٢٠٤	١٧	ان خروج	أي خروج	ونشر			
٢٠٥	٢	من	من	تستفد فائدة			
٢٠٥	٣	لا يزال أهل	لا يزال أهل	وتحرير			
		المغرب	المغرب	فيه			
٢٠٥	٦	المعروف	المعرف	والكرد			
٢٠٥	٩	والثنيه	والثنيه	كفى			
٢٠٥	١٢	لاصول	الاصول	الموظأ بلغنى			
٢٠٥	١٣	سعيد	سعد	وأنكره			
٢٠٥	١٧	جبة	بعملة	قوله (لم يسبق			
٢٠٥	٢٢	النشوق	التشوف	مالكا الخ)			
٢٠٦	١٤	سمعان	سجعان	ذلك له			
٢٠٧	١٨	لابي مهدى	لابن مهدى	ما زاد بعو			
٢٠٧	٢٣	ومالكاً على	ومالكاً فقلت على	الاسواط حليا			
٢٠٨	١	ولم ير	ولم يرو	حليا			
٢٠٨	١٤	غريقة	غديقة	غفر			
٢٠٨	٢٣	سنة ١٢٤ الى	سنة ١٢٥	انعام			
		قوله سنة ٢٤٠	وأبو حذافة	ويجي			
		السهمى مات سنة ٢٥٠		وعام فقط الى			

ص	س	خطأ	صواب	ص	س	خطأ	صواب
		وقد مات	مالك الرضى وقد	٢٢٤	١	العجم	العجمى
		قضى		٢٢٤	٢	مع	على
٢١٨	٥	وذلك فقط	وذلك قط غير	٢٢٤	٤	أقتعت حتى اذتنا	امتعت حتى اذنت
		أن لا تورية فيه		٢٢٤	٢٥	فيكلمه	فيكلمه
		ولا اشارة تعميه		٢٢٥	٤	تغير	تغير
		فقلت لما أن		٢٢٥	٦	حصره	حضرة
		رأيت ذلك تاريخه		٢٢٥	٢١	مهام	مهامه
		قولك فاز مالك		٢٢٦	١	فما	فما
٢١٨	٦	المقرى لفظ فقط المقرى أن لفظ		٢٢٧	٧	لاعتقاد	الاعتقاد
		فقط		٢٢٧	١١	فليعتقد	فليعتد
٢١٨	٧	بشدة الصياح	شدة الصياح	٢٢٨	٢٢	فلا استحقاق	بلا استحقاق
		والضرع	والصرع	٢٢٩	١٠	والفعل	والفصل
٢١٨	١٠	عز	أعز	٢٣٠	٧	آخر	آخرا
٢١٨	١٨	يحرص	يحدث	٢٣٠	١٥	على بينهما	على ان بينهما
٢١٨	١٩	الشان على	الشان لا يورث	٢٣١	١٨	الازلية	الاولية
٢١٨	٢١	أبي على	أبي الحسن على	٢٣٢	٦	على معرفته	على ما معرفته
٢١٩	٢	خسة	قسمة	٢٣٣	٧	الحاصل	الحامل
٢١٩	٥	إذا	اذ	٢٣٤	١٥	فيوقف	فيتوقف
٢١٩	٦	باسنا	فاسنا	٢٣٥	١٤	للقراءة	لقراءة
٢١٩	١١	رده	رد	٢٣٥	٢٥	فهذا	بهذا
٢١٢	٦	الابى	لأبى	٢٣٨	١٧	الاقتصار	الاختصار
٢٢١	١	عبد التيمى	عبد الله التيمى	٢٣٩	٢٠	بالقول	بالقوة
٢٢١	٤	ذكره	ذكر	٢٤١	١٦	يبحث	يجب
٢٢٢	١٢	الاشياخ	الاشياء	٢٤٣	١٣	أخ	نخ
٢٢٢	١٦	وروى	ورى	٢٤٣	١٩	يقول	يقول
٢٢٢	٢١	ومحمد	ومحمدا	٢٤٤	٣	فتمت	فقت
٢٢٣	٢١	وذا	وذو	٢٤٤	٢١	كائن	كائن

ص	س	خطا	صواب	ص	س	خطا	صواب
٢٤٤	٢٥	لموضعه	لموضوعه	٢٥٤	٦	لانفعاله	لانفعاله
٢٤٥	٣	وحقهم	ومنهم	٢٥٤	١٣	فهي على القبل	فهي المصلحة
٢٤٥	١١	وقف	وقفا			المرتبة على الفعل	
٢٤٥	١٢	ش من قوله	من قوله	٢٥٥	١٠	بقولهم خيري	بقولهم خبري
٢٤٥	١٥	الاستمداد	استمداد	٢٥٦	١٠	بالحدود	فالحودود
٢٤٥	١٧	اذا	اذ	٢٥٧	٢	قوله (قال ابن	قوله (قال ابن سينا
٢٤٦	١٨	تيمية صاحبه	تيمية الخ هو			سينا الخ)	الخ)
			أبو العباس أحمد	٢٥٧	٤	توفي سنة	توفي في السجن سنة
			ابن تيمية الحنبلي	٢٥٧	١٩	بكلام (ظم)	بكلام (ظم) أي
			حفيد ابن تيمية			معرف	وهو قوله وحكما
			صاحب			العقلي الخ فيجعل ش	
٢٤٦	٢١	كتاب	كتابه			قوله اعلم الخ	
٢٤٧	١١	وسأل	وستل			توطئه وشرحا	
٢٤٧	٢٤	(محصل الخ)	قوله (محصل الخ)			لكلام (ظم) فعرف	
٢٥٠	١	مانقى	بل فقي	٢٥٨	١٨	طريقة النقل	طريقته النقل
٢٥٠	٧	نقل الامدى	نقلا الامدى	٢٥٩	١٨	لا تقتضى	لا تقتضى
٢٥٠	٨	العهدى	القهرى	٢٥٩	٢١	بقوله أي الحكم	بقوله لأنه أي الحكم
٢٥٠	١٧	المعرفة أصلا	المعرفة بالنفصيل	٢٥٩	٢٣	كانت له في	كانت لافي موضوع
			على الأعيان لاعدم			موضوع	
			وجوب المعرفة أصلا	٢٦٠	١٥	كالمتسخن	كالمتسخن
٢٥١	٤	سبق	يشق	٢٦١	٨	للعلوى	للعلوى
٢٥١	١١	بجعل	فجعل	٢٦١	١٧	بجعل	يحمل
٢٥١	٢٠	قلده	قله	٢٦٣	٩	جائز	جار
٢٥١	٢٤	دون	ذوى	٢٦٣	٢٣	للكتاني	للكتاني
٢٥٢	٨	بناني الزرقاني	بناني على الزرقاني	٢٦٤	٥	قوله (كما ذكره	قوله (كما ذكره
٢٥٣	٧	اه يخ وأما	اه يخ (قوله) وأما			المولى ان)	المولى (اي
٢٥٣	١٩	بالتأول	بالتأمل	٢٦٤	٢٤	وذكر (م)	وكذا (م)

ص	ص	خطأ	صواب	ص	ص	خطأ	صواب
٢٦٥	٩	وفي الحكم	في الحكم	٢٧٦	١٣	بنوء أي بنجم	بنوء كذا أي بنجم
٢٦٦	٨	هريرها	هديرها			كذا	كذا
٢٦٦	٢٢	ملنجية	خلنجية	٢٧٦	٢٤	غريقة	غديقة
٢٦٧	٢١	اذالم	اذلم	٢٧٧	٤	وسماء	وسماء
٢٦٨	٧	عند (ش)	عند ذكر (ش)	٢٧٧	٢٣	عليه وأشار	عليه قوله وأشار
٢٦٩	٥	الى غير يقال	الى غيره يقال اعدى	٢٧٧	٢٤	على همة	على ان همة
		فلان	فلان	٢٧٨	٢٤	أوان	وان
٢٦٩	١٤	ولا نوى	ولا نوء	٢٧٨	٢٥	وغيرهم فيعترض	وغيرهما فيعترض
٢٦٩	١٩	وهوم محشى	وهو محشى			عليهم فانه	عليهم بانه
٢٧٠	٥	نلا	بلا	٢٧٩	٧	الطرفين	الطرفين
٢٧٠	١٤	الجمهور	للجمهور	٢٧٩	٢٥	بشوع الى قوله	يتنوع الى أنواع
٢٧١	٢	المسائل	الماتل			ويلبه الى	
٢٧١	١٦	فساله آخر	مسائل آخر	٢٨٠	١٤	على	عن
٢٧١	٢٠	وهو البقلاني	وهو البقلاني اهـ	٢٨٠	١٦	الامكان الخاص	الامكان عند
		اهـ الخ				الامكان عند	
٢٧٢	١	الأصول الخالية	الأصول الطبية	٢٨٠	٢١	وخاصته	وخاعته
٢٧٢	١٦	يحمدون	يحمدون	٢٨١	٢٤	متعلقة	متعلقة
٢٧٣	٤	أى طبيب	أى طبيب	٢٨٢	٥	أقسام متعلقة	أقسام متعلقة
٢٧٣	٢٠	وأشهد أن لا اله	وأشهد أن الله على	٢٨٢	١٦	فلا جله أو اوتى	فلا جله أو اوتى
		الا الله على	كل شىء قدير	٢٨٣	٢٣	لامر	لما مر
٢٧٤	١	يشيرون الى	يشيرون الطير	٢٨٣	٢٥	الحكم به	المحكوم به
		قوله وهن	والظباء وهى	٢٨٧	٣	عندهم اسم جنس	عندهم من قبيل
٢٧٤	١١	السنح	السانح			اللقاب وهى لا تغير	
٢٧٤	٢٢	ومن ذكر اهـ	ومن ذكر معه			وغيره (ظم)	
		معه				ضرورة يرد بان	
٢٧٥	١٢	ثمرة سهوة	ثمرة في سهوة			الضرورى عندهم	
	١٦	اسماء واشياء	اسماء أشياء			اسم جنس	

ص	س	خطأ	صواب	ص	س	خطأ	صواب
٢٨٨	٧	يمكن	يمكننا	٣٠٥	١١	نصبه	نصبه
٢٨٨	٩	متصفا	متصف	٣٠٦	٤	بخلاف	بخلاف
٢٨٨	١٨	القضاء	القضاء	٣٠٦	١٦	وذاك	وذاك
٢٨٨	٢٠	يموافقة	بمدافعة	٣٠٧	١٢	الكلام له ان	الكلام ان
٢٩٠	٢١	له	أى	٣٠٧	٢٣	الى قول	الى ان قول
٢٩١	١٠	السيد	السبر	٣٠٨	٨	كالخلف حكاية	كالخلف فى حكاية
٢٩١	١٣	السيد	السبر	٣٠٨	١٣	أو الكمان	أو الكمال
٢٩١	١٨	بالجمع	فالجمع	٣٠٨	١٦	بقوله	فقوله
١٩٣	٢٢	وجوب شرعى	وجوب شرع	٣٠٨	١٩	الامام	امام
٢٩٥	٧	ترفع	ترجع	٣٠٩	١	صححة المقلد	صححة ايمان المقلد
٢٩٥	٢١	قال أبو علي	قاله أبو علي اليوسى	٣٠٩	١٥	اجعلها	جعلها
		اليوسى		٣١٠	٤	عن	على
٢٩٦	١١	لمعن	لمعن	٣١٠	٥	وجوب	وجوبه
٢٩٧	١٠	الكتانى	الكتانى	٣١٠	٧	على رسول الله	على عهده صلى
٢٩٧	٢٠	يستلزم	تستلزم			عهد صلى	
٢٩٨	٨	بمقدر	بمقدور	٣١٠	١٠	وسلحه أيضا	وسايله ايضا
٢٩٨	١٦	يعينه	يعينه	٣١٠	١٣	المضاف	المضام
٢٩٩	٢٤	ونقل	ونقل	٣١٠	٢٤	قطع باردى	قطع فيه باردى
٣٠٠	٨	لأنه	أنه	٣١١	٤	فلو	فلم
٣٠١	٣	والوهم التردد	والوهم قال شك	٣١١	٩	الفهرى (سى)	الفهرى و (سى)
		التردد		٣١١	١٠	(ش)	(سى)
٣٠٢	٣	أخذ القولين	أخذ القول	٣١١	١١	فما	بما
٣٠٢	١٠	اعترض	اعترضه	٣١٢	١٠	ولأصح	والأصح
٣٠٢	٢٠	بما	بما	٣١٢	١١	فيمن الخاوله	فيمن الخ بهذا اوله
٣٠٣	١٢	السبكي	البكى	٣١٢	١٢	يحد	يحدك
٣٠٣	٢٢	ط ذليل	دليلا	٣١٢	١٢	طريقه	طريقة
٣٠٤	١٨	تعوين	تعوز	٣١٢	٢٢	النظر مظنة	النظر الذى هو مظنة

ص	س	خطأ	صواب	ص	س	خطأ	صواب
٣١٣	٨	أمر	أمروا	٣٢٣	٦	نواجهها	تواجهها
٣١٣	١٣	ألا	إلى	٣٢٣	١١	ثبتت	ثبتت
٣١٣	١٥	خلاف	خلافاً	٣٢٣	١٢	القصيد	القصيد
٣١٣	١٧	وما	وأما	٣٢٣	١٤	تقليدا	تقليدا
٣١٤	٤	التكاف	التكليف	٣٢٣	١٦	سلف	بتسلف
٣١٤	١٧	لقوته	لموته	٣٢٣	٢٠	لما	كما
٣١٥	٩	ثم	ثم	٣٢٣	٢٣	بقول المعصوم	بقول غير المعصوم
٣١٥	١٣	من تجويز	من غير تجويز	٣٢٤	٢٣	كانت تقليدا	كانت تسميته تقليدا
٣١٦	٧	جمهور	وجهور	٣٢٤	٢٥	قوله وهل اى فلا	قوله بلا وهل اى بلا
٣١٧	٨	يستدل ارحيته	يستدل على ارحيته	٣٢٥	٤	اسند	ضعف
٣١٧	١١	طروق الى قوله لما	طرق وأقوال	٣٢٥	٢٠	راى	رأى
٣١٨	١١	أخذها تراها	أخذ تراها وعندها	٣٢٥	٢٢	التارك للنظر	التارك للنظر فى
٣١٨	٢١	دين فيهم	دين الله فيهم	٣٢٥	٢٤	ثبت	ثبتت
٣٢٠	٦	بذلك والمقيس	بذلك فالمقيس عليه	٣٢٦	١٠	لانشقاق القمر	لانشقاق القمر مثلا
٣٢٠	٢٠	فيقروا	فضيقوا	٣٢٦	١٧	جلة	جل
٣٢٠	٢٢	يصحبها	يعجبها	٣٢٧	١٨	بالحد	فالحد
٣٢١	٣	يحف	يحفف	٣٣٠	٢٠	انه	انهم
٣٢٢	١٦	انكار	انكسار	٣٣٠	٢٥	لكمالاته	لكمالات
٣٢٢	٢٣	فى مدحه وحكم	فى مدحه وحكم	٣٣١	٥	له	انه
٣٢٢	٢٣	على بتفضيله	بتفضيله على الورد	٣٣١	١٢	بالكمالات	بالكمات
٣٢٢	١٣	الفرجس حاز	الملاحه كلها وله	٣٣٢	١٣	بالحد	فالحد
٣٢٢	١٤	فضائل جمة ومحامده	يحيط	٣٣٢	١٤	تؤدى	يحط
٣٢٢	١٦	تؤدى	تودة	٣٣٢	١٦	تؤدى	تودة

ص	س	خطأ	صواب	ص	س	خطأ	صواب
٣٣٢	١٧	وهم	وهو	٣٧٧	١٧	الحصون	الروض المتون
٣٣٣	١	وما أحسن	وما أحسن قول ابن	٣٧٧	٢٤	عقده	عقدة
		ابن غاتم	غاتم	٣٧٨	١٠	للرأة	للرأة
٣٣٣	٦	الحجة أشار	الحجة التي أشار	٣٧٨	٢٤	اه ونقله	اه نقله
٣٣٣	٧	انه	أى	٣٨٠	١٤	لجس	يجس
٣٣٣	١٦	وفي مشارق	وفي مشارق	٣٨١	٤	للرقة	بالرقة
		الأنوار للغزالي	الأنوار أنها للغزالي	٣٨١	٩	كسرت	كسرة
		التي رديها	رديها	٣٨٢	٢٠	ورفعته المجمة اليه	ورفعته من المحفة اليه
٣٣٣	١٨	عاشر الزمخشري	عاصر الزمخشري	٣٨٣	١٤	ينافي في الخطاب	ينافي الخطاب
		الح	الامام الغزالي في	٣٨٣	١٨	المجلى	والمجلى
		بعض السنين لأن الأول		٣٨٤	١	والعشق	والعق
٣٣٣	٢٥	اثم	اسم	٣٨٤	٦	ملا	ملاء
٣٣٤	٢٥	المادة	المعتادة	٣٨٤	٩	نظر	نظم
٣٣٥	٨	وضع	ووضع	٣٨٤	٢٠	مقدار	فقدان
٣٣٥	١٣	يشعر المخاطب	يشعر بتطويق	٣٨٥	٢٣	مما	فما
		المخاطب		٣٨٦	٨	والالقاء	الالقاء
٣٣٥	١٥	العبادة	العبارة	٣٨٦	١٢	فهذا وان	فهذان
٣٣٦	١٥	قل	قال	٣٨٧	٢	بل يصبر	بان يصبر
٣٦٣	١	العلوم	للعلوم	٣٨٧	٦	يعرضون	يفرضون
٣٧٣	١٢	والاختلاف	والاختلاف	٣٨٧	١٣	مذهب الحق	مذهب اهل الحق
٣٧٣	٢٣	الطبيعة	اللطيفة	٣٨٧	١٦	الحسد	حدا
٣٧٤	٧	تعقل	فعقل	٣٨٧	٢٥	بان	فان
٣٧٥	١٠	انها مبدأ	انها في مبدأ	٣٨٨	٣	ققل	قبل
٣٧٥	١٤	حتى	متى	٣٨٨	٢٢	الامر	لامر
٣٧٥	٢٢	تعارفه	تعاريفه	٣٨٩	١	لا يراده	يراد لا
٣٧٦	١١	متفيان	متافيان	٣٨٩	٢٠	(تنبيان) الفترة	(تنبيان) الاول
٣٧٧	٩	كالنحلة	كالسنحلة			الفترة	

ص	ص	خطأ	صواب
٣٩٣	١٣	شديها ته	تنسيها ته
٣٩٤	٢٣	صرف	صرفا
٣٩٥	١٧	ابن البناني	ابن البنا
	١٩	حقيقته جهة	حقيقته من جهة
٣٩٦	٠٣	باي	فاي
	١٣	فقالوا لان وجود	فقالوا وجود
٣٩٧	٠٤	العقل	للعقل
	٠٥	أى	ان
٣٩٨	٠٨	مخالف	مخالفا
	٠٩	لفظي درج	لفظي با درج
	١٧	ويرون حتى	ويرون كل
		وجودهم الخ	الكائنات
			بالنسبة الخ
	٢٤	عن	عن
٣٩٩	٠٦	في	فا
	١٢	حقيقة	حقيقته
	١٩	غ	ع
	٢٢	ويقول	ويقول
٤٠٠	٠٣	الوجود يكون	الوجود القديم
		الوجود القديم	
	٠٤	تباينها	تباينهما
	٠٥	وجوده غير	وجود غيره
	٢٠	متعدد	متعددة
٤٠١	١٢	وجه	وجه
٤٠٢	٠٥	ومبداها	ومبدعها
٤٠٢	٠٨	معترا	معترا
	١٧	الموض	ال عوض
	٢٤	البالي	البال
٤٠٣	٠٨	مكنوها	مكونها
ص	ص	خطأ	صواب
	١١	لا	كا
٤٠٤	٠٢	قال ابن عطاء	قاله ابن عطاء الله في
		الله في المن	المن وانشد لنفسه
		وانشد	
	٢٣	ويستدل	ونستدل
٤٠٥	٠٤	فان باب	فار باب
	٠٧	تجد هو	تجد هم
٤٠٦	٠٦	ظاهر	ظاهري
	٢٤	مستفاد	مستفادا
٤٠٧	٠٧	موجد هم	موجد هما
٤٠٧	١٠	غنى عن	غنى بوضوح
			الشهود عن
٤٠٨	٠٣	وجوده كل	وجود كل
	٠٩	ظاهر كل	ظاهر في
٤٠٩	٠٤	العجب العجب	العجب العجيب
	٠٧	وعجبت	وعميت
	١٤	عن	من
	٢٤	الذي آتى	الذاتى
	٢٥	أثر	أثرت
٤١٠	٠٤	نشر	نشد
	١٤	وضعف خلقة	وضعف
			البصر خلقة
٤١٠	١٥	المشي	الشيء
	٢٣	يشهد	يشد
	٢٥	اختفى	واختفى
٤١١	١٥	مقدمة المن	مقدمة لطائف المن
	١٨	وكيف ف	وكيف يعرف
٤١٢	٠٣	افتتاح	افتتاح الوجود أو
		للوجود وقل	قل

ص	ص	خطأ	صواب	ص	ص	خطأ	صواب
٤١٢	١٠	الموجودية	الموجودية فاعتبار	٤٢٤	١٢	فاعيدوم	فاعيدوم
		فاعتبار	اتصاف الوجودية		٢٣	خلفاؤه	خلفاءه
		اتصاف الموجودية		٤٢٥	٨	الاعراض	الاعراض
٤١٣	١٨	توصف بالقدم	توصف بالقدم		١١	خلق	خلف
		وتوصف بالقدم وتوصف بالازلية		٤٢٦	١	ثم نقول	ثم نقول
		وتوصف بالازلية			٣	واحسانا اليه	واحسانا لا اليه
٤١٣	٢٥	سنة	بسنة		٥	مناجاته الحكم	مناجات الحكم
٤١٤	٦	وكذا تجب لذاته (وكذا) تجب			٦	بهذا	بهذه
		تعالى له وصفاته	لذاته تعالى	٤٢٧	٤	ولاية	لاية
		وصفاته			٢١	كان	كاف
	٨	ومجازي	ومجازي		٢٢	قصد	قصر
	١٦	والاعلام	الاعلام	٤٢٨	١٣	اصحابه	اصحاب
	١٨	بالاضلال	بالاخلال		٣	والخامسة (خلقه)	(و) الخامسة
٤١٥	٢١	فتأمل اه ذلك	فتأمل ذلك اه			(خلقه)	
	٢٢	ظرف الاستمرار	ظرف الاستمرار	٤٢٩	١٦	تحيير	تحيير
	٢٤	ويتخلص	ويتخلص	٤٣٠	٨	الارادة ضف	الارادة النافذة
	٢٥	الكتاني	السكتاني			النافذة	
٤١٦	١٠	فأشار رده	فأشار الى رده		١٠	الخيرة فاشتت الخيرة	فما شئت
	١٦	ماهية	ماهية			كان الخ	كان وان لم اشاء
٤١٧	٨	بقاء الذات	بقاء تمتضيه الذات			وما شئت ان تشاء	لم يكن
٤١٨	٧	الحى	الحق		١٢	جهالات وقل	جهالات وقل
	١٠	الكتاني	السكتاني			لمن يدعى الخ	لمن يدعى فى العلم
٤٢٠	١١	تضع	تصح			معرفة علمت شيئا	وغابت عنك اشياء
	٢٢	يحيل اهل	يحيل على اهل			تحرزا	
٤٢١	٤	بآيات	التبويه	٤٢٢	٢	تحرز	
		بآية			٧	فيقى	فيقى
	١٢	الشيخ	للشيخ		٨	رسولا	رسول
٤٢٢	١	الوجود	والوجود	٤٢٣	٥	المثل على	بالمثل من على
	١٧	عين الوجود	عين الجود		١٤	من مثل	عن مثل
٤٢٣	٢٤	غير	غيره	٤٣٤	٢	غربة	غرفة

ص	ص	خطأ	صواب	ص	ص	خطأ	صواب
١٣		تسميته	تسمية	٤٤٤	٢٣	يفوض	نقوض
١٦		العلبة	العلية	٤٤٥	١٦	لأن	لا ان
٢٣		استلزم وجود الآخر		١٧		تأويل	تأويلا
		وجود الآخر وجود		١٩		لللبس	لللبس
		استلزم وجود الآخر		٤٤٧	٠٤	يشبه حال	يشبه حاله
		وجود الآخر لذلك		٤٤٨	١٦	فاعلى	ماعلى
٤٣٧	٠١	كثله	كثله	٢٠		بمعنى ما استقر	
	٠٢	يفيد الوجه الأول				و بمعنى عما	
		أى يفيد الوجه الثانى				بمعنى استقر و بمعنى علا	
		يفيده الوجه الأول		٤٤٩	٠٤	يتحمل	يتحمل
		ولا فى خصوص		١٣		و كتاب	فى كتاب
		الصفات		٤٥١	٠١	برحمانيه	برحمانيته
		فقط كما يفيد الوجه		٠٢		صرت	صارت
		الثانى		٠٤		ارعه	ارعد
		الله	اسم	٢٤		شرفت بنعلك	شرفت العرش بنعلك
٥		طيرا	طير	٤٥٢	٠٦	لولا	لولاه
٧		أو تأويل	أو تأول	٤٥٢	٠٩	الشبه	التنبيه
٤٣٨	٢٥	المشابه	المتشابه	١٦		قول الذى	قوله الذى
٤٤٠	٢٥	لا يقدم	لا يقدر	٤٥٣	٠٢	أوسع	أسم
٤٤١	٠٢	ان من جعل	ان (ش) جعل	٠٦		والسادسة	(و) السادسة
٤٤٢	١٤	والآية	والآيات			ووحدة الذات	(وحدة الذات)
١٨		انهم	انه	٤٥٤	٢١	والأمانة	والامانة
٢٥		قوله (فى السماء)	قوله (من فى السماء)	٤٥٥	٠٧	والاحتياج	والاحتجاج
٤٤٣	٠١	على	عن	٢٤		يفسر	يفسره
	٠٦	ام الخ وقيل بذاته		٤٥٦	٠٤	فلو كان تقييدا	فلو كانت صفة
	٠٦	راجع للمائة				للشيء فلا يتأتى	ما صعب النصب
		ام يخ قوله (وقيل				وهو خلاف المفروض	
		بذاته الخ) راجع لاية				فبطل كونه صفة وحلا	
						يكون تقييدا للشيء فلا يتأتى	

ص	س	خطأ	صواب	ص	س	خطأ	صواب
٤٥٦	١١	مسطط الاستدلال	مسطط للاستدلال	٤٦٧	١١	ومجموع	أومجموع
٤٥٦	٢٤	الأولى الى قوله كما الأول على جعلها		٤٦٨	٤	صائر	حائر
		أشار (ش)	مصدرية كما أشار	٤٦٨	١٨	بالمعاني	فالمعاني
			اليه (ش)	٤٦٨	٢٠	النجاة	التحاة
٤٥٧	٠٥	واعلى	واعلم	٤٦٩	١٤	الامكان	الامكان
	٠٧	الايحاد	الايحاد	٤٦٩	١٩	التصحيح في المبني	التصحيح في المبني
	٠٧	شاهد	نشاهد			عليه يعنى	
	١٥	يرجحان	رجحان			التصحيح في المبني	التصحيح في المبني
	١٩	كونها	كونه			عليه اه يعنى	
٤٥٨	٠٥	القائم القاعد	القائم والقاعد	٤٦٩	٢٢	مخالفته	مخالفة
٤٥٩	٠٣	مراده	من أدق	٤٧٠	٠٢	هو الذى أثر	هو أثر
	٠٦	الحاتم	الحاتمي		٠٧	(وس)	(وش)
	١٨	ذكر	ذكره		١٨	الى ذلك احتياج	
٤٦٠	١٢	كسب للعبد	كسب المعبد			الى ذلك جمعهم احتياج	
	١٩	وارادة	أو ارادة		٢٤	للقول يبقا	للقول بعدم بقاء
٤٦١	١٠	لكون الأشعري	لكن قول الأشعري		٢٥	وضحه بالمثال كما أوضحوا	
٤٦٣	٤٠	الحوض	الحوضي			وضحه بالمثال فقال	
	١٣	البرهان	بالبرهان			مرادهم ان العرض	
	١٤	التخليص	التخلص			ينقضى ويتجدد مثله	
	٢٠	وهو ادخله	هو ادخله			بارادة الله تعالى كالماء	
٤٦٤	١١	نقبيها	نقبيها			الداق من انبوبة	
	١٣	الغليل	الغليل			يشاهد واجدا وهو	
٤٦٤	٢٣	قال	قاله			اجرام متتابعة اه هذا	
٤٦٥	٠٧	فعله	بفعله			ليس فيه ترجيح لقول	
	٠٨	فجعل	فحمل			الأشعري وانما	
	١٦	وفوق	وفق			أرضحه بالمثال كما أوضحوا	
٤٦٦	١٣	تعلقها	تعلقا			حقائنها	حقائنها
٤٦٦	٢٠	قنره	قرره	٤٧١	١٠	محقائنها	محقائنها
٤٦٧	٨	فلا	بلا	٤٧١	١١	يجعل فاعل	يجعل جاعل

ص	س	خطأ	صواب	ص	س	خطأ	صواب
٤٧١	١٧	الهويات	الهويات	٤٨٤	١٢	فوق ما	فوق له ما
٤٧٢	١٧	متجرد	متجدد	٤٨٥	٧	آخر	آخر
٤٧٣	٧	للوجود	الوجود	٤٨٧	٢٢	والترجيح للساوي	والترجيح ولو للساوي
٤٧٣	٩	فالعزم	فالعزم	٤٨٨	١٧	عنه	عنه
٤٧٣	١٦	فعدم	فعدم	٤٨٨	١٨	عن	على
٤٧٣	١٨	جعل	فعل	٤٨٩	١١	عين الارادة خلافا	للمعتزلة
٤٧٣	٢٣	يجعل	يجعل			عين الارادة وهذه الطائفة	هي التي رد عليها السبكي
٤٧٤	٣	ومقدوره	ومقدوره			بقوله والامر غير الارادة	خلافا للمعتزلة
٤٧٤	١٦	الوجود على	الوجود لانهما على			عين الامر لا تابعة	التفسي وموضوع
٤٧٤	٢٤	الشيء أو	الشيء أو			له لان موضوع	فيها
٤٧٥	١	عام الوجود	عام لوجود			عليها	ولا مأمورا
٤٧٥	١٨	سیدی	لسیدی			وبرغبتهم	ونقله
٤٧٥	٢٤	المتعلقات	المتعلقات			ونقله	فانه
٤٧٥	٢٥	قبل	قبل			الحق	أثر
٤٧٦	٢	أو أعظم والأعظم	أو أعظم أو أعظم من الأعظم			والامانة	والامانة
٤٧٦	٣	الا	لا			الامانة	زعمهم
٤٧٦	٩	فرة	فرد			بصحة	رائع
٤٧٦	١٥	الايحاد	الايحاد			القدرة بالحادث بلا	يحد
٤٧٨	١٧	لا انقلب	لا انقلب			٤٨٣	١١
٤٧٩	٥	الساوي	الساوي			٤٨٣	٧
٤٨١	٣	حيز	حيز			٤٨٣	٢٢
٤٨٢	١٣	عن	عند			٤٨٣	٢٢
٤٨٣	٢	بمتعلمهما	فتعلمهما			٤٨٣	٢٢
٤٨٣	٧	من الأعظم وهلم	من الأعظم وأعظم من			٤٨٣	٢٢
٤٨٣	٢٢	التنجيز والحادث	التنجيز والحادث			٤٨٣	٢٢
٤٨٤	١١	وأوصل	وأصل			٤٨٣	٢٢

ص	س	خطأ	صواب	ص	س	خطأ	صواب
٤٩٤	١٢	أردت أجرب	أردت أن أجرب	٥٠٩	١٤	عقده	عقدة
٤٩٥	١٤	وهى	أوهى	٥١٠	٠١	وأوجد	وأوجده
٤٩٦	٠٨	الفصل	القصد	٥١١	٠١	الفرض	الغرض
	١٢	يقدرهم	يعذرهم		٠٦	للموضوع	للموضع
٤٩٧	٠٧	لفخ	الفخ		٠٧	أنا لهم	ناهم
	٢٠	بنسبته	نسبته		٠٩	والطرف	أو الطرف
٤٩٨	٠٤	أسلمت	سلمت		٢٢	السكّاتى	السكاكى
	١٧	يقضى	يقتضى		٢٣	تشبهت	شبهت
٤٩٩	٠٣	بدينكم	دينكم		٢٤	الشبه	المشبه
	١٦	ساعة	ساحة	٥١٢	٨	قبل على سبيل التمثيل	
	١٩	المشيئة	المشيئة			قبل وقوعها وتفسير الخ	
٥٠٠	٠٣	أمرت	اموت			فوقوعها الخ فى ضحيفة ٥١٥	
	١٣	أولها	أولهما		١٣	ماثلاً وصاحب	ماثلاً بالادعاء
	١٨	بضلالة	بضلالى			لاعلى الحقيقة وصاحب	
٥٠١	١٠	برضاه	يرضاه		٥١٣	بالجنة	بالحبة
	١٦	الى	لى		١٦	خديفة	حديفة
	٢٥	امخ	الخ		٥١٤	يجب	يجب
٥٠٤	١٣	منعنى ما	منعنى منها ما		٢٢	كلام	كلامه
	٢٣	بأفعال	فى أفعال		٥١٥	تعالى كما	تعالى الا كما
٥٠٥	١٣	يا عبد الله	يا عبدى		٥١٦	ذلك وكيف سقطها	ذلك سقطها
	١٧	نفيه	نفيه		٥١٧	بالجهة	بالحبة
٥٠٦	٠٦	ما به	ما به		١٢	وما يتعلق	ويتعلق
٥٠٦	٢٣	بما	فما		١٤	الجنة	الجنة
٥٠٨	٠٧	يجد	يحد		١٦	الجنة	الجنة
٥٠٨	٠٨	فيجد	فيحد				
	٢٥	المأمية	لمأمية				
٥٠٩	٠٩	رشاد	ارشاد				
٥٠٩	٩	٠٠٠	(واوصلها الشيخ مرتضى				
			فى شرح الاحياء الى خمس				

ص	س	خطأ	صواب	ص	س	خطأ	صواب
٥٤٣	٢١	أه وعلى	اه قلت وعلى	٥٤٣	٢١	أه وعلى	اه قلت وعلى
٥٤٤	٠٨	(١) والنادى	والنادى (١)	٥٤٤	٠٨	(١) والنادى	والنادى (١)
٥٤٥	١٥	أراة	أراه	٥٤٥	١٥	أراة	أراه
٥٤٦	١٩	المنزل بكلام	المنزل إنما يدل	٥٤٦	١٩	المنزل بكلام	المنزل إنما يدل
٥٤٧	٠٢	على بعض متعلقات	على بعض متعلقات	٥٤٧	٠٢	على بعض متعلقات	على بعض متعلقات
٥٤٨	٢٣	الصفة القديمة وتسمية	الصفة القديمة وتسمية	٥٤٨	٢٣	الصفة القديمة وتسمية	الصفة القديمة وتسمية
٥٤٩	٠٩	اللفظ المنزل بكلام الخ	اللفظ المنزل بكلام الخ	٥٤٩	٠٩	اللفظ المنزل بكلام الخ	اللفظ المنزل بكلام الخ
٥٥٠	٠٦	مجازا	مجاز	٥٥٠	٠٦	مجازا	مجاز
٥٥١	٠٢	وجدته	وجوه	٥٥١	٠٢	وجدته	وجوه
٥٥٢	٢٣	النفسي	النفسي	٥٥٢	٢٣	النفسي	النفسي
٥٥٣	٠٢	قديمة	قديم	٥٥٣	٠٢	قديمة	قديم
٥٥٤	٢٤	عملي	على	٥٥٤	٢٤	عملي	على
٥٥٥	٠٩	بالفاظ	بالألفاظ	٥٥٥	٠٩	بالفاظ	بالألفاظ
٥٥٦	٠٥	أعيانا	أعيان	٥٥٦	٠٥	أعيانا	أعيان
٥٥٧	٠٦	الخط بمعنى	الخط تخصيص	٥٥٧	٠٦	الخط بمعنى	الخط تخصيص
٥٥٨	٢٤	تخصيص	تخصيص	٥٥٨	٢٤	تخصيص	تخصيص
٥٥٩	٢٤	بعض	بعض	٥٥٩	٢٤	بعض	بعض
٥٦٠	١١	اتصافه له	اتصاف له	٥٦٠	١١	اتصافه له	اتصاف له
٥٦١	١٢	حقيقا	حقيقى	٥٦١	١٢	حقيقا	حقيقى
٥٦٢	٠٥	قرره	قرره	٥٦٢	٠٥	قرره	قرره
٥٦٣	٢٢	وهو	وهذا	٥٦٣	٢٢	وهو	وهذا
٥٦٤	٢٢	لعدم	كعدم	٥٦٤	٢٢	لعدم	كعدم
٥٦٥	٢٠	منها	ومنها	٥٦٥	٢٠	منها	ومنها
٥٦٦	٠٦	سمعا	سمع	٥٦٦	٠٦	سمعا	سمع
٥٦٧	١٥	تتعقل	تتعقل	٥٦٧	١٥	تتعقل	تتعقل
٥٦٨	١٩	مخلوق	مخلوقا	٥٦٨	١٩	مخلوق	مخلوقا
٥٦٩	٢١	استنباط	الاستنباط	٥٦٩	٢١	استنباط	الاستنباط
٥٧٠	٠٦	وراي	وروى	٥٧٠	٠٦	وراي	وروى
٥٧١	١٤	لافظ	اللفظ	٥٧١	١٤	لافظ	اللفظ
٥٧٢	٠٦	لا يعلم الكلويات	لا يعلم الكلويات	٥٧٢	٠٦	لا يعلم الكلويات	لا يعلم الكلويات
٥٧٣	١٢	والجزئيات	والجزئيات	٥٧٣	١٢	والجزئيات	والجزئيات
٥٧٤	١٢	ولا يعلم الجزئيات	ولا يعلم الجزئيات	٥٧٤	١٢	ولا يعلم الجزئيات	ولا يعلم الجزئيات
٥٧٥	٠٢	ومنهم من يزعم ان الله	ومنهم من يزعم ان الله	٥٧٥	٠٢	ومنهم من يزعم ان الله	ومنهم من يزعم ان الله
٥٧٦	٢٢	تعالى لا يعلم الكلويات	تعالى لا يعلم الكلويات	٥٧٦	٢٢	تعالى لا يعلم الكلويات	تعالى لا يعلم الكلويات
٥٧٧	٠٨	والجزئيات	والجزئيات	٥٧٧	٠٨	والجزئيات	والجزئيات
٥٧٨	١٢	بمحال	بمحال	٥٧٨	١٢	بمحال	بمحال
٥٧٩	١٢	للتخمس	للتخمس	٥٧٩	١٢	للتخمس	للتخمس
٥٨٠	٠٢	لاكثر	لاكثر	٥٨٠	٠٢	لاكثر	لاكثر
٥٨١	١٧	لان يكون	لان يكون	٥٨١	١٧	لان يكون	لان يكون
٥٨٢	٢٢	الجزئيات	الجزئيات	٥٨٢	٢٢	الجزئيات	الجزئيات
٥٨٣	٠٨	كفروا	كفروا	٥٨٣	٠٨	كفروا	كفروا
٥٨٤	٢٣	غير الوجودى	غير الوجودى	٥٨٤	٢٣	غير الوجودى	غير الوجودى
٥٨٥	٠٢	تصحیح	تصحیح	٥٨٥	٠٢	تصحیح	تصحیح
٥٨٦	٠٩	على	على	٥٨٦	٠٩	على	على
٥٨٧	٢٢	الجمع	الجمع	٥٨٧	٢٢	الجمع	الجمع
٥٨٨	٢٤	اعتقد	اعتقد	٥٨٨	٢٤	اعتقد	اعتقد
٥٨٩	٠٦	فبنى	فبنى	٥٨٩	٠٦	فبنى	فبنى
٥٩٠	٠٩	السبكى	السبكى	٥٩٠	٠٩	السبكى	السبكى
٥٩١	٠١	العبارة	العبارة	٥٩١	٠١	العبارة	العبارة
٥٩٢	٠٧	ح	ح	٥٩٢	٠٧	ح	ح
٥٩٣	١٥	انفسها	انفسها	٥٩٣	١٥	انفسها	انفسها
٥٩٤	٠٥	معى	معى	٥٩٤	٠٥	معى	معى
٥٩٥	٠٢	عشر	عشر	٥٩٥	٠٢	عشر	عشر
٥٩٦	١٩	ياتى أكثر	ياتى أكثر	٥٩٦	١٩	ياتى أكثر	ياتى أكثر
٥٩٧	٠٢	مبحث صفة	مبحث صفة	٥٩٧	٠٢	مبحث صفة	مبحث صفة
٥٩٨	١٦	الكلام	الكلام	٥٩٨	١٦	الكلام	الكلام
٥٩٩	٠٥	يقعله	يقعله	٥٩٩	٠٥	يقعله	يقعله
٦٠٠	٠٦	الماتوريدى	الماتوريدى	٦٠٠	٠٦	الماتوريدى	الماتوريدى

ص	س	خطأ	صواب	ص	س	خطأ	صواب
٥٥٧	٠٩	داود	دؤاد	٥٧٦	١١	(ح)	(م)
٥٥٨	٠٦	فرغت	فوقعت	٥٧٧	٠٤	لأنها	لأنها
	١٥	داود	دؤاد	٥٧٨	٠٤	والأولياء	والإيتاء
	٢٢	دل	دال		١١	ح	م
٥٥٩	١٠	فهما	فهي	٥٧٩	٠٢	كالتورية	كالتورية
٥٦٠	٢٤	بالمجنون	بالمعنون		١١	حقيقة	حقيقة
٥٦٢	٠١	نهي	منهي		١٦	لاستعدادي	لاستعدادي
	١١	ولا يصح	والاصح		٢٣	الكلام	الكلام
	١٢	يلزم	يلزمه	٥٨٠	٠٨	ولا معنى	ومعنى
	٢٠	وتلاقي	أوتلاقي		٠٩	أحيائهم	أحيائهم
	٢٠	الآخر	الآخر هكذا		١٩	تقدم	تقدم
٥٦٣	٢٢	المحدودة	الممدودة	٥٨٢	١٨	اضافة وسلب	اضافة او سلب
٥٦٤	٠٤	مباينتان في	مباينتان له في	٥٨٤	٠١	الأول	الأولى
	٠٦	باجراء عاده	باجراء عاده		٠٢	وهو	وهي
	٢٣	ضعيفة	صعبة		٠٥	وهو	وهي
٥٦٦	١٥	ثم	قوله ثم				
٥٦٧	١٣	أحال	حال				
	١٣	الصيب	الصيب				
٥٦٨	٠٥	تعقل	تمقل				
٥٦٩	١٦	بصفة ادراك	بسبب ادراك				
٥٧١	١١	أقسام	الى أقسام				
	١٥	انكشف	انكشاف				
٥٧٣	٢٢	نسبة	نسبت				
٥٧٥	٠٢	القدرة به وهكذا					

القدرة به وكونه مريدا

لذاته لالقيام الارادة به

وكونه عالما لذاته لالقيام

العلم به

عمرو بن عبيد

عمر بن عبيد الخ



بيان الخطأ الواقع في التعريف بالمؤلف

١ ١٣ الاوقات في الاوقات

٢ ١٥ ازهارها ازهار

٢ ١٦ والاقطار والانظار